ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

AÑO 8 — N.º 32 OCTUBRE 1929 T. 8 — FASC. 4

LOS MANUSCRITOS VATICANOS DE LOS TEÓLOGOS SALMANTINOS DEL SIGLO XVI

(Continuación) [1]

5) Diego de Chaves (Didacus de Clavibus) [2]

Diego de Chaves tuvo frecuentes ocasiones de tratar con Cano, con quien llegó a trabar estrecha amistad. Nació en Extremadura en 1507. El año 1525 ingresó en la Orden de Santo Domingo en el convento de Torrejuliano (3). Concluídos el año de noviciado y los restantes estudios, obtuvo, hacia 1547, una cátedra en Salamanca (4). Se con-

---

(1) V. t. 8, p. 289.

(2) El P. Fr. Luis G. Alonso Getino, O.P., publicó en *La Ciencia Tomista*, año IV, t. 7, 1913, un estudio: *De Vitoria a Godoy; la edad de oro de San Esteban de Salamanca.* Aunque «no es completo y sólo tiene pretensiones de engaño», como donosamente advierte el mismo autor, contiene algunas noticias interesantes. Algunos de aquellos escritores, profesores de la Universidad de Salamanca, son los mismos que aquí se estudian más ampliamente. No parece que el P. Getino conociera entonces lo que de este estudio se publicó por los años 1844 y 1845 en *Der Katholik*.

(3) Quetif, l. c., t. 2, pp. 305 y 306.

(4) No hemos conseguido averiguar qué cátedra fuese: si era del colegio privado de San Esteban, o bien la de Durando, en la Universidad. Esto último es lo que dice Quetif. Pero ni Fernández ni López parecen enterados de ello. Además, una parte de lo que afirma Quetif es, seguramente, inexacto; dice, en efecto (l. c., t. 2, p. 305): «In Universitate salmantina cathedram Durandi moderabatur, cum 1551 a Philipo II rege catholico ad Concilium Tridentinum missus est.» Esperabé, en su *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca* (Salamanca, 1917), no hace tampoco mención de que obtuviera clase alguna en la Universidad. Es, pues, casi seguro que no la obtuvo, fuera de las sustituciones.

servan, por lo menos, las lecciones que explicó en dicha ciudad, durante el curso de 1547-48, ante una numerosa concurrencia de alumnos, entre los que estaban sus hermanos en religión de San Esteban. El joven teólogo, a quien debemos estas noticias, nos dice en las glosas marginales, escritas en castellano y dando muestras de desagrado, que a Chaves le habían sido entregados los escritos de Cano para que explicara con arreglo a los mismos; pero que en lugar de hacerlo así, había utilizado los comentarios de Vitoria y de Soto. Seguramente durante estos años es cuando Báñez se contaba entre sus discípulos (1).

El 26 de enero de 1551 se le confió la sustitución de Cano, que había sido enviado a Trento (2); pero este honroso cargo lo desempeñó sólo durante alguna que otra semana. El 20 de febrero tuvo que suspender Chaves sus lecciones para ir, como compañero del mismo Cano, a Trento (3).

No hay duda de que se halló presente, con Cano, en la sesión 11, que se celebró el 1.° de mayo. Cuando comenzaron los debates públicos de los teólogos, por el otoño, le encontramos mencionado, entre otros oradores, el 29 de octubre. El que hablase tan tarde, — Salmerón había hablado ya el 8 de septiembre —, se explica porque Chaves no iba en calidad de teólogo imperial, sino solamente como *socius Patris de Cano*. Habló sobre el sacramento de la penitencia y sobre la extremaunción, y dijo, entre otras cosas, que en el sacramento de la penitencia era necesaria la contrición perfecta y que no basta la atrición; «sigillum confessionis esse juris divini» (4).

Caballero dice que en otoño de 1552 volvió Chaves de Trento a España y que sustituyó a Cano en el curso 1552-53 (5). Pero esto no

---

(1) En la dedicatoria a Felipe II: «Agnoscimus singularem gratiam nobis factam, quod egregium Mag. fr. Didacum de Chaves olim in s. theologia praeceptorem meum a sacris confessionibus tibi adesse voluisti.» Cf. el prólogo, en que repite lo mismo.

(2) Caballero, l. c., pp. 63 y 473, publica el pasaje correspondiente, tomándole del libro de protocolos: «La (sustitución) del Maestro Cano se proveyó a fray Diego de Chaves por el Claustro, que no tuvo opositor.»

(3) Caballero, l. c., p. 76, queda aquí corregido y completado por la observación del *Cod. Ottob.*, n. 1050 a.

(4) Theiner, *Acta genuina*, t. 1, p. 555. Según esto, hay que enmendar lo que dice Quetif (l. c., t. 2, p. 305), que Chaves habló dos días sobre el sacramento del matrimonio. De éste no se trató hasta 1563.

(5) Caballero, l. c., p. 63: «Seguidamente se nombró para sustituir en la cáte-

concuerda con lo que a ciencia cierta se sabe, y es que cuando se recibió en Salamanca la noticia de la exaltación de Cano a la sede de Canarias, en el verano de 1552, el Consejo de la Universidad proveyó definitivamente la primera cátedra de teología en Soto (1). El mismo Caballero dice en otro lugar que Chaves no volvió de Trento hasta noviembre de 1552 (2).

En una carta de 26 de octubre de 1553 le propone Cano a Felipe II, en unión de otros cuatro religiosos, para ocupar el cargo de confesor de la esposa del emperador Maximiliano II (3), cargo que al morir su padre, Fernando Cano, había quedado vacante. Entonces se hallaba Chaves en Santiago de Compostela, en cuya Universidad regentaba la primera cátedra de teología (4). En este oficio estaba aún cuando fué llamado a la Corte para ser confesor del desgraciado Príncipe D. Carlos y de la segunda esposa de Felipe II, Isabel de la Paz. Después de la muerte de ambos (1568) le eligió Felipe II por confesor suyo en 1578, cargo que retuvo hasta su muerte, ocurrida en 17 de junio de 1592.

Chaves era, como Cano, uno de los más decididos enemigos de Carranza. El Inquisidor general Fernando Valdés, Arzobispo de Sevilla, le comisionó como agente suyo, en 1576, con licencia del Rey, para que depusiera en el proceso que en Roma se seguía al desgraciado Arzobispo (5). La censura que Chaves dió sobre la obra principal de Ca-

---

dra a Cano a Fr. Diego de Chaves; pero como éste marchase de compañero de aquél, sustituyó el P. Barrón en el curso de S. Lucas de 1551 a S. Juan de 1552; si bien al año siguiente se encargó de la cátedra Chaves, que ya había regresado, y últimamente, a la dejación, que hubo de hacer el electo obispo de Canarias, fué su sucesor en propiedad Fr. Domingo de Soto.»

(1) QUETIF, l. c., t. 2, p. 172; LÓPEZ, l. c., 4. p., l. 2, c. 23, t. 4, p. 405.

(2) V. CABALLERO, l. c., p. 244, donde dice que los gastos de viaje le fueron abonados a Chaves: «hasta fin de Noviembre, en que regresó a Castilla.»

(3) CABALLERO, l. c., pp. 88 y 485.

(4) LÓPEZ, l. c., 4. p., l. 2, c. 2, t. 4, p. 330, cuenta a Chaves entre los hermanos de Orden que en 1553 regentaban cátedras públicas: «En la Universidad de Santiago leya por este tiempo la principal cátedra de Teología el M. fr. Diego de Chaves, el qual despues fue confessor del principe Don Carlos y del Rey Felipe II.» — FERNÁNDEZ, AL., *Concertatio praedicatoria pro ecclesia catholica*, Salmanticae, 1618, infolio, p. 493, menciona entre los catedráticos de Compostela a «Didacus de Clavibus, Conventus Turris Julianensis 1559.»

(5) QUETIF, l. c., t. 2, p. 305.

rranza: *Comentarios sobre el catecismo christiano*, fué también una de las más desfavorables (1). Pero esto no impidió que el muy virtuoso Arzobispo de Toledo, después de la sentencia que contra él recayó, le distinguiese con su amistad, haciéndole venir con frecuencia a su lado y tratando íntimamente con él (2).

De entre su legado literario cita Quetif un tratado manuscrito: *de translatione episcoporum*, que escribió Chaves en defensa de Felipe II cuando éste trasladó a Bernardo de Fresneda desde su obispado de Cuenca, primero a Córdoba, y al cabo de seis meses, en el mismo año (1571), a Zaragoza. En la *Ottoboniana* se conservan las lecciones que explicó en el curso de 1547-48 en su cátedra de Salamanca, así como unas pocas que dió en 1551 en la primera cátedra de dicha Universidad, como sustituto de Cano.

Cod. Ottob., n. 1051 (cuarto menor, letra bastante descuidada). En el f. 2 se lee: «Ex cod. Altaemps. — Didaci de Chaves super 2^{m} 2^{ae} S. Thomae.» —En el f. 3: «Vamos a las Scuelas este año 72 theologos y ay frayles conventuales y assignados 196. — Anno 1547. (El número 196 indicaba, sin duda, el total de la comunidad de San Esteban.) Scholia doctissimi viri fratris Didaci de Chaves. Salmanticae.» Debajo esta nota: «No los tengas en poco estos scriptos, que son del Maestro Cano, que se los dio para que leyesse por ellos y el lee por los de Soto y Victoria.»

En el f. 4 dice: «Incipit 2^{a} 2^{ae} S. Thomae, de fide.» Son muy frecuentes las glosas marginales, en las que el anotador, para demostrar su aserto, remite a los escritos de Soto y de Vitoria. Así, a propósito de la q. 5, a. 1, en el f. 78 b: «An angelus vel homo in sua prima cognitione habuerit fidem», dice en nota marginal: «Toda esta dubda la vi en los scriptos del Maestro Victoria, que los tiene fray Vincente de Estella, y no me paresció muy bien ni provechoso y así no te mates mucho por ello.» En el f. 231, sobre la q. 25, *de ordine charitatis*, a. 2, se lee al margen: «Omnia haec vidi in cuadernis Magistri Soto.» En el f. 265 b: «Haec doctrina est Mag. Soto, nam ego vidi ejus scholia propria.» Lo mismo en el f. 269. En el f. 270: «Idem docuit magister meus olim, dize aquí fray Melchior Cano.»

---

(1) Caballero, l. c., p. 324.

(2) López, l. c., 4. p., l. 2, c. 53, t. 4, p. 522.

En el f. 292 b, encontramos, después de la q. 36, a. 1, la siguiente nota: «La lection que se sigue no la oy, porqué me hordené de Missa aquel día, que fué a 30 días del mes de julio, un lunes, año 1548, día de Abdón y Senén. El obispo vino de camino y assi hizo hordenes en S. Estevan.» Análoga indicación cronológica se halla en el f. 294 b (1).

En el f. 312 a, se lee después de la q. 43, *de scandalo*, a. 8: «Hactenus de materia charitatis ac proinde trium virtutum theologicarum. Deo gratias. Amen. — Anno 1548. Vigilia vigiliae assumptionis virginis Mariae.»

Como decíamos más arriba, el *Cod. Ottob.*, n. 1050 b, contiene también las pocas lecciones que explicó Chaves como sustituto de Cano en febrero de 1551, antes de haber sido designado para acompañarle. Se refieren aquéllas a la 1ª 2ae p., aproximadamente desde la q. 71 hasta la 84.

6) Domingo de las Cuevas

Ingresó éste en el convento de Vitoria (2), en la Orden de Santo Domingo. Pero su formación científica la adquirió en el de San Esteban, de Salamanca, pues López (3) le cuenta entre los famosos teólogos que salieron de este convento. Aquí tuvo como maestro a Vitoria y acaso también a Domingo de Soto. En 1542 le encontramos, al lado de Cano, en la segunda cátedra de Santo Tomás, en la Universidad de Alcalá (4). De aquí pasó a Salamanca, seguramente poco tiempo después de haberlo hecho su amigo y hermano de Orden, Cano (1546). Por lo menos, en una carta que en noviembre de 1548 (5) escribe éste a un colega de Alcalá, habla de la gran satisfacción que le produce el trato con Fray Domingo de las Cuevas.

Cuando el 26 de enero de 1551 fué promovido Diego de Chaves a sustituto de Cano y, después de explicar unas pocas lecciones, le

---

(1) No nos fué posible descifrar una larga glosa del f. 302 a.

(2) López, l. c., 4. p., l. 1, c. 65, t. 4, p. 200: «La segunda cátedra de Sto. Tomás (en Alcalá) la ha regentado..... M. fr. Domingo de las Cuevas, *del Convento de Vitoria*.»

(3) López, l. c., 3. p., l. 1, c. 42, § 2, t. 3, p. 176.

(4) Así lo dice, además de López (l. c., 4. p., l. 2, c. 53, t. 4, p. 522), Fernández (ib., p. 493): «In Cathedra minori S. Thomae: fr. Dom. de Cuevas, coenobii Victoriensis, 1542.»

(5) Caballero, l. c., p. 468.

eligió Cano el 20 de febrero como compañero suyo, se le confió a Cuevas la regencia provisional de la primera cátedra. Desempeñó este puesto de honor, como nos lo prueban sus lecciones manuscritas, por lo menos hasta el 10 de julio de dicho año.

El *Cod. Ottob.*, n. 1050 b, contiene las citadas lecciones, que dió desde el 20 de febrero hasta el 10 de julio. Explican éstas (ff. 358 hasta 467 a) las qq. 89 hasta la 114, a. 9 de la 1ª 2ae p., esto es, hasta el final de esta parte de la Suma. En el f. 467 a, leemos: «Et sic finit lectio 1ª 1ae 10 mensis Julii anni 1551, sub disciplina Magistri de Cuevas.»

Caballero (1) fué el primero en publicar la censura severa y extensa que de la obra de Carranza elaboró y firmó Cuevas, en 1559, en compañía de Cano.

7) Ambrosio de Salazar

Nació en 1552 y entró, muy joven según parece, en San Esteban de Salamanca, en la Orden de Santo Domingo. Terminado el noviciado (acaso hacia 1539) se dedicó, sin duda, con arreglo a la costumbre de la Orden, por algunos años a los estudios filosóficos y teológicos en su convento, y obtuvo después uno de los dos puestos que San Esteban tenía derecho a ocupar en San Gregorio de Valladolid (2). Debió, pues, tener como maestros en Salamanca a Vitoria y Domingo Soto (3) y en Valladolid a Carranza. Dónde comenzó, después de esto, su enseñanza, nos es desconocido; en cambio estamos bien informados acerca del éxito que tuvo en la misma por el hecho siguiente. Cuando en 1556 Domingo de Soto, después de veinte años de trabajo, hizo uso del privilegio de jubilación y cesó en sus explicaciones, Salazar, seguramente a propuesta del jubilado, fué nombrado por el consejo de la Universidad sustituto del famoso maestro (4). No tenía entonces más que treinta y cuatro años, edad todavía juvenil, y era solamente Presentado, es decir, Bachiller.

---

(1) Caballero, l. c., pp. 536-615. Cf. pp. 322 y 334.

(2) Quetif, l. c., t. 2, p. 168, y López, l. c., 4. p., l. 2, c. 24, t. 4, p. 406.

(3) Quetif, l. c., t. 2, p. 168, y Altamura, l. c., p. 317, así lo aseguran de Soto.

(4) Así lo dicen Quetif, l. c.; Altamura, l. c., y Antonio Nic., l. c., t. 1, p. 48, tomándolo, sin duda, de López. También Fernández (l. c., p. 490): «In substitutione successerunt fr. Ambrosius de Salazar et fr. Joannes de la Peña.»

Pero sus fuerzas corporales no eran suficientes para soportar el rudo trabajo que exigía este difícil puesto. Pronto, pues, al terminar su curso de enseñanza de 1558-59, una enfermedad mortal puso fin a su actividad. Falleció en 1560, cuando sólo contaba treinta y ocho años.

Ya López había dicho de él: «Escrivió sobre la primera parte excellentemente.» Quetif lo repite, y además le atribuye la paternidad de los «Commentaria in I p. Summae theologicae S. Thomae per quam erudita Salmanticae servata.» La mayor parte de este comentario se halla en el *Cod. Ottob.*, 1058. En este manuscrito (que no está paginado), después de un comentario de Mancio sobre la I p., desde la q. 1, hasta la 42, a. 6, se añade: «1ª p. D. Thomae ex Rev. P. fr. Ambrosio a Salazar, Praesentato.»

«Sequitur q. 44, De prima causa omnium entium et processione creaturarum a Deo. — Anno 1558.»

Bajo este epígrafe sigue un comentario bien elaborado, que alcanza hasta la q. 117, a. 2. Vienen a continuación unas cuantas líneas sobre la q. 116, y queda aquí cortado el escrito. Termina el tomo con un comentario sobre la I p., q. 75, hasta la q. 78, a. 4, de Juan Gallo.

Además contiene el *Cod. Vatic.*, n. 4628, en el f. 158 a, otro fragmento de este comentario de Salazar: q. 15, *de ideis;* al margen se lee: «Fr. Ambrosius de Salazar.» Hasta el f. 220 b, debe atribuirse todo él a Salazar, pues aquí es donde, para la q. 27, *de Trinitate*, aparece anotado por primera vez el nombre de Medina.

8) Juan de la Peña

Pasó, con dispensa papal, ya entrado en años, de la congregación benedictina de Castilla a la Orden dominicana (1). Después de haber terminado el noviciado y los primeros años de estudios en el convento de San Pedro Martir, en Toledo, fué a San Gregorio de Valladolid, como uno de los pocos elegidos, donde hizo su preparación para el magisterio, por los años 1542-45; tuvo, seguramente, de maestro a Carranza (2) y acaso también a Cano. No sabemos dónde ejerció sus primeras funciones docentes.

---

(1) Quetif, l. c., t. 2, p. 191.
(2) Quetif, l. c., t. 2, p. 236.

El año 1559 se hallaba como Presentado y Regens en San Pablo de Valladolid (1), pero en el decurso de este mismo año fué a Salamanca, donde, después de la enfermedad de Salazar, pasó a ocupar, como sustituto de Soto, la primera cátedra de teología (2). Pero al año siguiente, 1560, tuvo que dejar este cargo, pues la muerte de Soto, acaecida el 15 de noviembre, dió lugar a una nueva y definitiva provisión de su cátedra. En el concurso quedó vencedor Pedro de Sotomayor, que hasta entonces era catedrático de Vísperas; a la cátedra segunda, que éste dejó vacante, se presentó Juan, por mandato de sus superiores. La ganó, en efecto (3), a fines de noviembre o comienzos de diciembre de 1560 y la conservó hasta su muerte, en 1565.

Se mostró favorable, lo mismo que Soto, al desventurado Arzobispo de Toledo, como se deduce de la carta de éste antes citada (cf. nota 1). La misma índole tranquila y discreta demostró con ocasión de la ensañada guerra con que Cano combatió al hoy Beato Pedro Fabro, S. J., y a sus compañeros. Apoyó con decisión a los perseguidos, como lo demuestra el testimonio de un escritor contemporáneo (4), lo mismo

---

(1) En una carta del año 1559, escribía Carranza a Soto, que se hallaba en Salamanca, lo siguiente: «Yo me remito en todo a V. P. con el Rector de Valladolid y el Presentado frai Juan de la Peña y todos se remiten a V. P. yo supplique a V. P. que viniese a Valladolid.» CABALLERO, l. c., p. 628.

(2) QUETIF, l. c., t. 2, p. 191, pasa en silencio esta sustitución en su biografía de Peña, pero la cita en otro lugar (t. 2, p. 236), cuando entre los alumnos de Carranza cuenta a: «Joannem de la Peña ibidem (Salmanticae) fr. Dominici de Soto annis quibusdam vices gerentem et anno 1560 cathedraticum vespertinum.» Sin duda tomó estos datos de LÓPEZ, l. c., 4. p., l. 2, c. 22, t. 4, p. 406: «En la sustitución de Prima le sucedió (a Soto) el Presentado fr. Ambrosio de Salazar, que la leyó solos cuatro años con el mayor applauso y acceptación que se podía dessear y por su muerte el Maestro fr. Juan de la Peña del Convento de S. Pedro Martyr de Toledo, que después fué catedrático de Vísperas.» Verdad es que, en otro lugar (4. p., l. 2, c. 2, t. 4, p. 330), dice López, equivocadamente, que Sotomayor sucedió a Soto ya en 1557.

(3) Lo cierto es que en la gran asamblea del 26 de octubre de 1561 encontramos, entre otros, al «Maestro fray Juan de la Peña, Cathedrático de Vísperas de Theología.» Estatutos por la Univ. de Salamanca, año 1561. — En Salamanca, 1561, f. 3.

(4) RIVADENEIRA, *Historia de las persecuciones de la Compañía*, ms. Véase el capítulo en que se trata *de la persecución de Melchor Cano*, en las *Cartas de San Ignacio de Loyola*, Madrid, 1875, t. 2, pp. 520 ss., sobre todo en la p. 525. Sobre esta misma persecución y la valiente *Apología* que de la Compañía hizo Juan de la Peña, v. también ASTRAIN, ANT., *Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia de España*, t. 1, l. 2, c. 8, pp. 333-338.

que hicieron otros hermanos suyos de Orden, por ejemplo, Carranza y el venerable Fray Luis de Granada.

Quetif, tomándolo seguramente de Marieta (1), menciona en la forma siguiente sus lecciones manuscritas: «Reliquit a se dictata in universam S. Thomae Summam commentaria, quae quidem typis non edita, sed Ms. eruditoribus maximo sunt usui» (2). Y, en efecto, las alaba mucho Bart. de Medina (3), al hablar de los materiales que ha utilizado para la publicación de sus comentarios.

En el *Cod. Ottob.*, n. 1027 (en 4.° menor, legible), se conservan algunos importantes fragmentos del *Com. in 3^m p.*

En la portada dice: «Ex Cod. Altaemps.» En el f. 1 a: «Scholia in 3^m p. Divi Thomae Aquinatis O. Pr. per sapientissimum Mag. fr. Joannem de la Peña ejusdem Ord. an. 1562.»

Debajo: «De prologo hujus partis vide commentaria sapientissimi Mag. fr. Petri de Soto Major.»

En la misma página hay una nota previa que dice: Sobre las pruebas teológicas «satis diximus in 2ª 2ae q. 1 in prologo et 1 p., q. 1, a. 8.» A continuación comienza el tratado *de incarnatione*. Va desde la q. 1, hasta la 36, en la que queda cortado; desde el f. 1, hasta el f. 110 b.

El folio siguiente lleva esta inscripción: «Scholia super q. 60, 3ae p. D. Thomae, in qua agitur de Sacramentis ex Rev. P. fr. Mag. Joan. de la Peña, an. 1563.» El trabajo que viene bajo este título es bastante detallado y trata de los sacramentos en general y del bautismo.

Le sigue, bajo el título «In additionibus ad 3^m p., q. 41», una disertación no menos extensa sobre el sacramento del matrimonio, que llega hasta la q. 61. Aunque en ninguna parte de la misma se menciona a su autor, no parece que pueda ser otro que el mismo Juan de la Peña.

El escrito que se inserta a continuación: *de excommunicatione*, se atribuye, en cambio, expresamente a Juan Vicente. De origen desconocido son las cuestiones siguientes, que forman el final del tomo: «De

---

(1) MARIETA, *Historia Ecclesiastica de todos los Santos de España*, Conchae, 1596, 2 p.

(2) QUETIF, l. c., t. 2, p. 191.

(3) *Expositio in 1^m 2ae D. Thomae*, en el prólogo.

baptismo: utrum magi fuerint reges; circa diplomata seu bullas cruciatae sequentia advertenda ocurrunt ex mandato Revmi. generalis Matucij 1567; de imaginibus.»

Vamos ahora a proseguir con la serie de catedráticos de Prima, desde la muerte de Dom. de Soto (1560).

9) Pedro de Sotomayor

Era un vástago de la casa de Pinto, condes de Carracena; entró en la Orden de Santo Domingo, en el convento de Córdoba (1). Su extraordinaria disposición se revela en el hecho de haber terminado sus estudios entre los escogidos de San Gregorio de Valladolid. En él tuvo como maestro a Carranza, como dice Quetif (2), y acaso también a Cano, si es que ingresó en aquel Centro de estudios en 1542, lo que no es improbable.

Después de haber ejercido la enseñanza en una cátedra de filosofía y en otra secundaria de teología, ganó, en 1551, la segunda cátedra de teología, la de Vísperas, de Salamanca, que había quedado vacante en febrero de dicho año por la muerte del maestro Gil de Nava (3). Cuando vacó la primera cátedra, por muerte de Soto, el 15 de noviembre de 1560, había alcanzado ya Sotomayor tanto crédito en la Universidad, que pudo presentarse a la lucha con buenas esperanzas de triunfar, hasta el extremo de que nadie se atrevió a ponérsele enfrente. El puesto que dejó vacante, la cátedra de Vísperas, la obtuvo Juan de la Peña, que hasta entonces había sido sustituto de Soto en la primera cátedra. Según Báñez (4), lo que más sobresalía en Sotomayor era la claridad y agudeza de su comprensión, junto con ex-

---

(1) López, l. c., 3 p., l. 1, c. 89, t. 3, p. 412; y 4. p., l. 2, c. 23, t. 4, p. 406.

(2) Quetif, l. c., t. 2, p. 236.

(3) Fernández, l. c., p. 490: «Fr. Petrus de Sotomayor, coenobii Cordubensis, successit in prima cathedra Dominico Soto, nullo oppositore comparente, adeo maximum sibi comparaverat nomen in cathedra vespertina proprietaria, quam mortuo Joanne Aegidio Navensi anno 1551 consecutus fuerat. Obiit an. 1564 mense octobri.»

(4) Báñez, *Com. in 2am 2ae*, q. 3, a. 7: «Erat tunc (cuando murió Soto) in Cathedra Theologiae Vespertina Magister egregius fr. Petrus de Sotomayor, Cordubensis, qui ut genere illustris erat, ita et ingenii perspicuitate docendique methodo praeclarus fuit.»

celentes dotes pedagógicas. Continuó Soto sus lecciones en este puesto hasta el año 1564, en que falleció, por el mes de octubre.

López (1), Báñez y Medina hicieron grandes alabanzas de los comentarios sobre Santo Tomás que Sotomayor dejó manuscritos (2). Como los de Vitoria, Soto y Cano, hicieron éstos muy al caso a los sucesores de aquéllos, Medina y Báñez, para la redacción de sus explicaciones de la Suma. Afortunadamente, algunos de estos comentarios han sido conservados, en copias de los discípulos, en la biblioteca *Vaticana* y en la *Ottoboniana*. Cierto es que en los catálogos de ambas bibliotecas figuran equivocadamente a nombre de Pedro de Soto.

El *Cod. Vatic.*, n. 4634 (en 4.° menor, bastante legible, 459 ff.), contiene en la primera página, no numerada, la siguiente nota: «Comencé a oyr la prima secundae en Salamanca del muy reverendo y doctissimo Padre y Maestro frai Pedro de Sotomayor, año de 1559. Fr. Didacus Solano ad usum.» Con otra letra: «Fr. Alexander Franciscus sac. theol. professus.» En el f. 1: «Adm. reverendi ac doctissimi Patris fr. Petri de Sotomayor magistri in inclyta Salmanticensi Academia professoris eximii in 1^{am} 2^{ae} D. Thomae commentaria luculentissima.» Se trata de un bello y completo comentario que empieza en la q. 1, a. 1, y sigue hasta el final del a. 10, q. 114, abarcando, por tanto, toda esta parte de la Suma. El último folio, 459 b, termina con estas palabras: «Et sic clauditur materia de gratia, quam nobis Christus inspirare velit, ut tandem aeterno aevo aeterna potiamur gloria. Amen. — Fr. Didacus Solano, 1564» (3). Fray Alejandro debió de ser algún poseedor posterior del códice.

En el *Cod. Ottob.*, n. 1056, sigue, después del fragmento arriba citado de un comentario de Soto in 3^{am} p., en el f. 225, bajo el epígrafe

---

(1) López, l. c., 3. p., l. 1, c. 89, t. 3, p. 417.

(2) Quetif, (l. c., t. 2, p. 242) habla de un prólogo de Sotomayor que éste escribió probablemente para una edición preparada por él de la *Summa Conciliorum* de Carranza. En ella llama a Carranza «su maestro».

(3) No cabe duda de que se trata de un autógrafo de Fr. Diego Solano, como ya apuntó Antonio, l. c., t. 2, p. 240. ¿Quién era este Fr. Solano? Lo dejó él mismo consignado en dos hojas del mismo códice, que hasta hace poco estaban encoladas, una con otra, y, por tanto, ilegibles. Ahora, despegadas, se han señalado con a, b, c, puestas al primer pie del libro. Dice, pues, así:

F. b. «Frater Didacus Solano. — Nascí primero de março año de mill y quinientos y treinta y un años en la ysla española de las Indias, en la cibdad de Sancto Do-

«Sotomayor in 3^{am} p.», otro análogo de nuestro autor. Comprende las primeras 34 qq.

El *Cod. Ottob.*, n. 363 (en 4.° menor, legible, 267 ff., de los cuales muchos están en blanco), dice en el f. 1: «Ex cod. Altaemps.—Soto ad 1^{m} 2^{ae} S. Thomae.» Luego, en el f. 33, que es donde empieza el escrito: «Ad 1^{am} 2^{ae} S. Thomae diligentissima commentaria per Doct. Mag. fr. Petrum Sotomayor.» Pero el manuscrito sólo contiene, entre las muchas hojas en blanco, los tres fragmentos siguientes: desde la q. 1, a. 1, hasta la q. 3, a. 1 inclusive (ff. 33-38); después, desde la q. 6, a. 1,

---

mingo. Mi padre, Diego Solano, natural de Trugillo; mi madre, doña Maria de Arana, biscayna; hijo legitimo suyo.

Salí de la dicha cibdad para España a 13 (?) de março año de 1548, desenbarqué en Sevilla a 26 de mayo, sábbado del dicho año, víspera de la sanctíssima Trinidad.

Entré en Salamanca a 29 de Setiembre del dicho año, dia de sant Miguel.

Nascí en quanto fraile a 4 de Agosto, jueves, año de mill y quinientos y cinquenta y dos años, vispera de nuestro glorioso padre sancto Domingo. Diome el hábito el muy reverendo padre frai Mathias de Oropesa, siendo prior el muy reverendo padre frai Alonso Hontiveros; fué en el convento de Santistevan de Salamanca.

F. b. v. Hice professión a seis de Agosto año de mill y quinientos y cinquenta y tres años, día de la Transfiguración, despues de maytines, en manos del muy reverendo padre fray Alonso de Hontiveros, prior deste convento de Santistevan de Salamanca.

Ordenéme de prima corona año de 1539 en la cibdad de Sancto Domingo de las Indias por mano del obispo de Veneçuela, don Rodrico de Bastidas [Eubel-van Gulik, *Hierarchia cath.*, *III* (1910), 351 : 1531-1546].

Ordenéme de las más órdenes menores en la dicha cibdad por manos del dicho obispo, año de 1545, domingo de la Trinidad.

Ordenéme de subdiáchono a 3 de Agosto año de 1554 en el convento Santistevan de Salamanca por manos del obispo *(laguna)*.

Ordenéme de diáchono a onze de Noviembre año de 1555 en el dicho convento, por el dicho obispo.

Ordenéme de sacerdote a 8 de Noviembre año de 1556 en la cibdad de Sevilla, en una yglesia que está fuera de la cibdad, que se llama Sant Telmo, por manos del obispo de Marruecos.

Canté missa nueva a onze de Noviembre del dicho año, día de sant Martín, en el convento de sant Pablo de Sevilla, en la capilla que discen de las fiebres.

Hizieron me lector de artes aquí en este convento de Santistevan de Salamanca a 16 de Junio año de 1562, siendo prior frai Alonso de Hontiveros y cathedrático de prima frai Pedro de Sotomayor y de vísperas frai Juan de la Peña.»

Este Solano no es, pues, el obispo que sospechaba el P. Getino, l. c., p. 215, al encontrar su nombre en Antonio, l. c., sino un profesor bastante posterior a él.

hasta la q. 55, a. 1 exclusive (ff. 60-107); finalmente, desde la q. 109, a. 1, hasta la q. 114, a. 8, inclusive (ff. 231-287 b). Este último folio termina con estas palabras: «Et hactenus de gratia et merito. Fr. Ludovicus de Villanueva.»

En el *Cod. Ottob.*, n. 1027, se citan, como dijimos arriba, en el f. 1 b, los *Commentaria sapientissimi Mag. fr. Petri de Sotomayor.*

En el catálogo de manuscritos de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca se halla el siguiente asiento: «Sotomayor. In 1^{am} p. D. Thomae; un tomo en 4.°» En la biblioteca de Bourges, el códice 111 contiene el comentario in 1^{m} 2^{ae} de Sotomayor, como catedrático primario de Salamanca.

10) Mancio de Corpore Christi

Nació en Becerril de Campos, diócesis de Palencia, *prope villam S. Mantii*, de la que parece que tomó su nombre (1). Siendo muy joven ingresó en el convento de Salamanca, donde, pasado el noviciado, hizo su profesión el 11 de junio de 1524, con ocasión de la cual añadió a su nombre, siguiendo la costumbre de la Orden, el apelativo «de Corpore Christi», en honor del Santísimo Sacramento (2). Después hizo sus estudios al lado de Cano, Martín de Ledesma y Andrés de Tudela, bajo la enseñanza de Francisco de Vitoria, cuando éste, en la plenitud del vigor de todas sus facultades, empezaba a cimentar en Salamanca su fama de reformador de la teología escolástica. No tardó el discípulo en mostrarse digno de su gran maestro. Empezó su magisterio en el colegio de Santo Tomás de Sevilla. Pero pronto le hallamos en la primera cátedra de Alcalá, que regentó desde 1550 hasta 1564 (3). En este año consiguió, el 22 de noviembre, después de haber dado la acostumbrada lección de prueba, la primera cátedra de

---

(1) Cf. su biografía en QUETIF, l. c., t. 2, p. 243.

(2) Cf. CABALLERO, l. c., p. 45. En el antiguo libro que servía para inscribir las profesiones, Cano se firmó «Melchor de Santa Marta».

(3) Esto es lo que dice QUETIF, l. c., BÁÑEZ, en cambio *(Com. in 2^{m} 2^{ae}* p., q. 1, a. 7), habla de *dieciséis* años: «Post magnus ille fr. Mantius de Corpore Christi cathedram (la primera cátedra de Salamanca) obtinuit, cum jam Compluti *per 16 annos* in primaria S. Thomae cathedra praeceptor celebris exstitisset.» En el Capítulo Provincial reunido en Salamanca en 1551, obtuvo la acostumbrada confirmación de su elevación

Salamanca, que desde octubre había quedado vacante por la muerte de Sotomayor; y por cierto sin que se le presentase competidor alguno. Esto no es de admirar, pues había logrado ya tal fama en Alcalá, que Felipe II le consultaba en asuntos difíciles, juntamente con los más célebres teólogos de aquel tiempo. Así, por ejemplo, dió, en unión con Cano, en 1554, un dictamen sobre las limitaciones de ciertas leyes contra la usura, promulgadas en 1552 (1). En 1556 le vemos entre los teólogos que fueron consultados por el rey sobre la licitud de la guerra que se iba a emprender contra Paulo IV (2).

Tanto en sus escritos como en sus lecciones, demuestra una gran veneración por Santo Tomás de Aquino. Tomó luego a pechos el explicar los escritos del Cardenal Cayetano, labor nada fácil, como ya lo ponderó el dominico Medina, dado lo oscuro de la expresión de este autor, por lo demás estimable. En este trabajo le había precedido con éxito Vitoria (3). Persistió en la enseñanza hasta su muerte (9 de julio de 1576) (4).

---

a la dignidad de Maestro. López, l. c., 4. p., l. 1, c. 96, t. 4, p. 285. Este mismo autor, en otro lugar (4. p., l. 2, c. 2, t. 4, p. 330), asegura expresamente que, por lo menos, en 1553, Mancio regentaba la primera cátedra de Alcalá. Finalmente, Fernández dice, hablando de él (l. c., p. 490): «Postquam per 14 annos primariam cathedram rexerat, successit fr. Petro de Sotomayor X Kal. Decemb., 1564.»

(1) Caballero, l. c., pp. 89 y 487, donde se halla copiado.

(2) Caballero, l. c., p. 508.

(3) Medina, Bart. de, *Expositio in 1am 2ae angelici Doctoris*, Venetiis, 1590, dice en el prólogo, hablando de Vitoria: «Certe hoc solo nomine magnam gloriam est promeritus, quod Cajetani sensum in aperto et quasi ob oculos posuit, quod sane difficilius quam clavam manu Herculis eruere; nam in hoc auctore difficilius videtur, bene illum exposuisse, quam selectissima atque pulcherrima exposuisse.» Cf. Quetif, l. c., t. 2, p. 243, y Altamura, l. c., p. 360.

(4) El P. Mora, en su *Historia de San Esteban*, da algunas curiosas noticias de los escritos de Fr. Mancio: «Tuvo dictamen este Padre de no comunicar a nadie sus trabajos y escritos, por no haberlos sacado tan en limpio como convenía a la autoridad de su crédito. Estaban finalmente en el borrador dispuestos de tal modo, que ni una plana de ellos ni la resolución de una duda se halló quien se atreviese a poner en forma que fuese de provecho.....» Quien pudo descifrarlos, al fin, fué Fr. Jerónimo Bautista de Lanuza; y con esto se pudieron aprovechar por Medina y Báñez para sus obras. V. Getino, l. c., p. 209. Allí se encontrará la lista de los escritos de Mancio que se conservaban en la librería de San Esteban, a los cuales ha añadido el P. Getino un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid: *Additiones S. Thom. a q. 6ª usque ad q. 62, a viro doctissimo Mancio* (Q. 155, manuscrito 5, 835).

Antonio (1) y, después de él, Altamura y Quetif, mencionan los comentarios manuscritos de Mancio sobre la Suma de Santo Tomás y sobre los escritos de Cayetano. También Medina y Báñez los utilizaron como materiales para sus obras. Quetif dice que fueron conservados en San Esteban de Salamanca.

El el *Cod. Ottob.*, n. 1.058 (en 4.° menor, legible, sin paginación), se halla una parte de los comentarios sobre la 1ª p. En el f. 1, leemos el habitual «Ex cod. Altaemps.» El f. 2.° lleva este epígrafe: «Mantii de Corpore Christi Magistri in 1 p., commentaria praeclarissima ut ab ipso.» Alcanza el comentario, que es bastante extenso, hasta la q. 42, a. 6: «An Filius sit ejusdem potestatis cum patre?» Al final de este artículo, dice: «Y ansi acabo mancio la materia de trinitate año de 1573.» Sigue aquí un comentario de Salazar a las cuestiones siguientes de esta parte de la Suma.

11) Bartolomé de Medina

Nació en Medina de Ríoseco, León, hoy provincia de Valladolid, en 1527. Entró en la Orden de Santo Domingo, en el convento de Salamanca (2). Como quiera que Báñez le llama su condiscípulo (3), debió de haber cursado sus estudios teológicos entre 1548 y 1552, teniendo como maestros a Cano, Chaves y Sotomayor. De los años siguientes sólo conocemos dos hechos. Según Antonio, comenzó la enseñanza en el convento de su Orden en Alcalá. A esto añade Altamura que Medina había regentado la cátedra de Durando, pero se equivoca al decir que esto sucedió en Alcalá (4). Como lo prueban los epígrafes de algunos manuscritos del Vaticano, donde desempeñó Medina esta cátedra fué en Salamanca en los años 1564 a 1576 (5).

Se le confió por ese tiempo el muy honroso encargo de preparar

---

(1) *Bibliotheca Hispana Nova*, Roma, 1672, t. 2, p. 66: «Edidit is, sed non vulgavit: in Summam Theologiae D. Thomae Scholia doctissima; Thomae item Cajetani explanationem, cujus sectam tenuit, obscura illius reddens interpretationibus pervia.»

(2) Quetif, l. c., t. 2, p. 256.

(3) Báñez, *Com. in 2ᵐ 2ᵃᵉ*, q. 1, a. 7: «Meus et in religione et in litteris condiscipulus.»

(4) Altamura, *Bibliotheca Dominicana*, Romae, 1677, p. 380, entendió mal una frase bastante enrevesada de Antonio *(Bibliotheca Hispana Nova*, 2 ed., t. 1, p. 198).

(5) *Cod. Vatic.*, n. 4628 y *Cod. Ottob.*, n. 288.

para la imprenta un profundo comentario de la Suma de Santo Tomás, utilizando para ello, además de los propios estudios, todo el material literario que se había acumulado en San Esteban desde Vitoria. Con fogoso celo y con la impetuosa energía de su carácter español se entregó lleno de entusiasmo a la tarea, y tal fué su ardor, que en un par de años aparecieron dos tomos de sus clásicos comentarios sobre el Angélico: en 1577 el primero, sobre la 1ª 2ae, y en 1578 el segundo, sobre la 3 p. (qq. 1-60). Con franqueza que caracteriza su modestia y discreción, reconoce que los tomos publicados por él no son fruto solamente de su labor, sino que contienen también la de sus predecesores en la cátedra. Después de estampar sus nombres: Vitoria, Soto, Cano, Sotomayor, Peña, Mancio, continúa: «Hi omnes in doctrinam D. Thomae adnotationes reliquerunt, *non quidem integras* et perfectas neque typis mandatas, sed *in albeolis manuscriptis a discipulis exceptas*. Quibus nos, qui pie illis in Christo defunctis supersumus semper de novo addimus, semper aliquid ex D. Thomae fonte perenni exhausimus..... Patres igitur nostri..... mihi omnium theologorum minimo in commodum reipublicae christianae hanc provinciam demandarunt, ut haec litterarum monumenta simul cum iis, quae ego excogitaveram, ordinarem, complerem et perficerem» (1). Este pasaje nos muestra la importancia que entonces tenían estas lecciones copiadas por los discípulos, que son las que se contienen en los manuscritos del Vaticano, y con qué celo eran recogidas y utilizadas. Constituían la base principal de las explicaciones sobre la Suma de Santo Tomás, publicadas entonces.

En 1576 tomó sobre sí una nueva y pesada carga. En octubre de este año quedó vacante, por muerte de Mancio, la primera cátedra de teología. A las acostumbradas lecciones de prueba se presentó, entre otros pretendientes, el agustino Juan de Guevará, que había ya explicado en 1560 la cátedra de Durando, y en la actualidad regentaba la de Vísperas. Como también se presentó Medina, la lucha fué empeñada, pero se decidió a favor de este último. Mas a pesar de su robusta naturaleza, no pudo soportar muchos años tan rudo trabajo. En diciembre de 1580 apareció por última vez en su cátedra; murió al terminar el año o al principio del siguiente 1581 (2).

---

(1) *Expositio in 1am 2ae p. D. Thomae.* Prólogo.

(2) Fernández, *Concertatio praedicatoria pro ecclesia catholica*, Salmanticae,

Además de los susodichos comentarios, publicó en los últimos años de su vida un manual de teología moral en castellano (1). *En él se muestra tan decidido partidario del probabilismo como en sus explicaciones a la 1ª 2ae*. Tuvo esta obra extraordinario éxito y fué pronto traducida al italiano y al latín.

Dejó importantes trabajos preparatorios para los comentarios de las demás partes de la Suma, los cuales, junto con los escritos de sus predecesores, quedaron para el que le sucedió en el mismo cometido y en la cátedra, Domingo Báñez. Así lo afirman Antonio Altamura y Quetif. De entre estos trabajos, que legó a su sucesor, menciona Altamura expresamente los comentarios a la 1ª 2ae y a la 2ª 2ae. Y realmente se hallan abundantes fragmentos de ellos en la Biblioteca Vaticana, aunque también, es cierto, insuficientemente reseñados en el Catálogo.

El *Cod. Vatic.*, n. 4628 (en 4.° menor, legible, 368 ff.), lleva este epígrafe: «Commentaria in 1 p. D. Thomae a sapientissimo Mag. fr. Bartholomaeo de Medina, Cathedrae Durandi praefecto, Salmanticae an. 1574.» Abarca este comentario las 53 primeras cuestiones. Pero, por lo menos, la q. 15, *de ideis*, debe de pertenecer a Fr. Ambrosio de Salazar, cuyo nombre se encuentra anotado en el f. 157 b, junto al título. En el f. 220 a, en la q. 27, se halla escrito al margen: «De trinitate, 1575, Magr. Medina.» Este tratado termina en la q. 44, f. 314 a, con estas palabras: «Et sic finitur materia de trinitate ad laudem et gloriam SS. Trinitatis die 10 Maii 1576.» Sigue una hoja en blanco y a ésta, en el f. 317 a, la q. 44, a. 1, *de prima causa omnium entium*, tras de lo cual el comentario continúa hasta la q. 50, donde en el f. 388 b, dice: «Explicit de creatione.» En el f. 339 a, q. 50, *de substantia angelorum*, dice al margen: «Medina.» El tipo de letra con que esto está escrito se continúa hasta la q. 57, a. 1, f. 362 a, y después con otra letra distinta van añadidos los aa. 2 y 3 y la q. 53, aa. 1, 2 y 3.

1618, p. 490, dice que murió en «III Kal. Januarii (30 de diciembre) 1580». En el *Cod. Ottob.*, n. 1555, f. 122 b, se dice de él: «Qui a nobis discessit die 29 januarii 1580.» MARIETA, *Historia Ecclesiastica*, Conchae, 1596, 2 p., afirma que murió a principios de febrero. Como se ve, no es fácil combinar estas tres fechas. Por esto queda imprecisa la data de la muerte.

(1) *Breve instruccion de como se ha de administrar el Sacramento de la Penitencia*, Salamanca, 1580, 8.° La traducción italiana apareció en Venecia en 1582; la latina también allí, en 1601, y en Colonia.

Cod. Vatic., n. 4629 (en 4.° menor, legible, 338 ff.). En el f. 1 a, dice: «Sequitur Commentarium fratris Barthol. de Medina super 3^{am} p. D. Thomae.» No llega sino hasta la q. 46 *de passionibus*. A la manera del anterior manuscrito, contiene también éste una intercalación ajena. En el f. 136, antes de empezar la q. 8, a. 1, *An Christus sit caput totius ecclesiae*, dice así: «Sequens quaestio, optima est ad praedicandum, legit eam Mag. Rodriguez, absente *Mag. Medina.*» Este es, sin duda, el mismo Cristóbal Rodríguez que en 1595, con otros seis de los más sabios teólogos de su Orden, redactó y firmó la principal denuncia contra Molina (1). El mismo nombre vuelve en el f. 144 a, en la q. 8, a. 4. Hasta el f. 164 b, q. 11, a. 2, no se lee el nombre de «Medina», citado ahora al margen. Igual sucede en el f. 167 b, 173 b, y también a menudo entre los ff. 197 y 205.

Cod. Ottob., n. 288 (en 4.° menor, legible, 367 ff.). Portada: «Ex cod. Altaemps. Barth. a Medina super 2^{am} 2^{ae} S. Thomae.-2^{a} 2^{ae} S. Thomae. Expositio per Mg. fr. Joannem Vincentium.» En el f. 1 dice: «2^{a} 2^{ae} D. Thomae a Barth. a Medina an. 1569 in conventu S. Stephani.» La explicación comprende desde el proemio hasta la q. 100, a. 6. En el f. 253 a, encontramos al final del tratado *de simonia*, después de la q. 100, a. 6, estas palabras: «Finis laborum requies laus Deo. Anno 1573, postridie Januarii.» Forman el final del tomo un segundo tratado *de simonia* y el comentario de Juan de Vicente, anunciado en la portada, del año 1583.

También el *Cod. Ottob.*, n. 1055 (en 4.° menor, legible, 266 ff.), «Ex cod. Altaemps» contiene, después de un fragmento sin importancia, en el f. 2 a: «Jesus-Maria. Lectura et elucidatio Mag. Barth. de Medina super 1^{m} artic. 1^{ae} p. D. Thomae. Anno 1580, 19 octobris. — Et hic annus primus est meae theologiae et sumus audientes fratres 56 Sal manticae.» Este comentario, muy extenso, no llega en el f. 53 a, más que a la q. 2, a. 1, de la primera parte de la Suma; al margen, como de costumbre, se lee: «die 24 Decembris, lectio 45a». Son éstas, pues, a lo que parece, las últimas lecciones que explicó el famoso teólogo antes de su muerte, acaecida este mismo año o al comenzar el siguiente, como ya hemos dicho. El comentario, con la misma amplitud,

---

(1) Serry, Hiac., *Historia Congregationum de auxiliis divinae gratiae*, Antuerpiae, 1709, col. 119.

sigue después, con otra letra, hasta la q. 3, a. 5 inclusive (f. 120 a), y, por cierto, empieza en el f. 102 b, una nueva numeración de las lecciones. A continuación viene, en el f. 122, un comentario de Báñez.

Finalmente, en otros manuscritos se encuentran dispersos algunos fragmentos sin importancia. Así, en el *Cod. Ottob.*, n. 999 (en 4.° menor, difícil de leer, 230 ff.): «Ex cod. Altaemps»; y bajo el título «Quaestiones quodlibeticae», hay un comentario anónimo in 2^{am} 2^{ae} que va desde la q. 1, a. 1, hasta la q. 7 exclusive, en cuyo f. 24 b, se lee al margen el nombre «Medina». También a un comentario de Gallo sobre esta misma parte de la Suma sigue en el f. 143 a, una explicación detallada de toda la q. 100, y asimismo de la 2^{a} 2^{ae}, que en el f. 220 b, termina con estas palabras: «Explicit tractatus de simonia editus a sapientissimo Mag. fr. Barth. de Medina.» Las demás hojas del códice están ocupadas por objeciones y casos de conciencia y en ellas se lee el nombre de «Medina» anotado al margen del f. 225 a.

12) Pedro Hernández (Fernández)

Ni Antonio ni Quetif nos dan noticias sobre él. Quedamos, pues, reducidos a las pocas que se hallan en López y en algunos manuscritos vaticanos. Por él sabemos que Hernández entró en 1545 en la Orden dominicana, en San Esteban de Salamanca, donde, sin duda, adquirió su formación religiosa y científica. Terminados sus estudios, en los que debió de tener a Cano por maestro y a Báñez por condiscípulo, se le empleó durante varios años, hasta el otoño de 1557, en la enseñanza de los religiosos jóvenes de su Orden. El 18 de octubre de 1557 defendió algunas teses en el Capítulo Provincial de Plasencia, y poco después (el 15 de noviembre) empezó su curso de maestro de teología en el convento de Santa Cruz de Segovia, que era uno de los cuatro centros de estudios de la Provincia. El Capítulo de la Orden, reunido en Aviñón en 1561 (por Pentecostés), aprobó su elevación a Licenciado (1). Ésta se había verificado en otoño de 1560 y demuestra con qué éxito ejercía su magisterio.

Debía de hallarse ocupando el mismo cargo cuando, en otoño de

(1) López, l. c., 4. p., l. 2, c. 13, t. 4, p. 369.

1561, fué enviado, con Juan Gallo, por Felipe II, al Concilio de Trento. Asistió aquí, sin duda, a la primera congregación general de este tercer período del Concilio, el 15 de enero de 1562, con los demás teólogos y Obispos españoles. Sabemos con certeza que el 7 de marzo estaba ya allí su compañero Gallo. Pero las deliberaciones de los teólogos no empezaron hasta el 10 de junio. Por ser éstos muy numerosos, al comenzar los debates sobre el Santo Sacrificio de la Misa (11 de julio) sólo fueron elegidos de entre ellos algunos oradores. Como esta disposición no satisfizo, quedaron los teólogos (hacia el 9 de febrero de 1563, cuando se discutió sobre el sacramento del matrimonio) divididos en cuatro clases, cada una de las cuales tenía su correspondiente tema (1). Hernández formó parte de la primera clase. Ésta tenía que discutir dos temas: «Matrimonium esse sacramentum; non esse irritabile voluntate parentum.» Empezó, pues, a preparar su voto, le terminó en el convento de dominicos de San Lorenzo, en Trento, el 28 de enero de 1563, y le expuso a la asamblea general el 15 de febrero (2). Se conserva en un códice de la *Ottoboniana*. La principal sentencia del mismo, que también Massarelli pondera en su diario, es: «Ad hoc ut matrimonium sit Novae Legis sacramentum non sufficit mutuus consensus, sed requiritur benedictio sacerdotis, qui est minister; et forma sunt verba sacerdotis: ego vos conjungo, etc., materia autem sunt verba consensus»; lo cual cree él que es también sentencia de Santo Tomás. Era ésta la opinión de otros teólogos españoles; pero después de las decisiones del Concilio Tridentino ha sido universalmente abandonada.

Ésta fué la única presentación pública de nuestro teólogo en Trento. Después de la sesión de clausura (4 de diciembre de 1564) debió de volver inmediatamente a España.

Más adelante (1569) le encontramos de Prior en Talavera de la Reina. Aquí estaba cuando fué nombrado por el Papa, a instancias de Felipe II, Comisario apostólico y Visitador de la Orden carmelitana en España. En marzo de 1570 comenzó su visita. En esta ocasión se mostró entusiasta defensor y protector de Santa Teresa, con quien ya estaba unido por amistad, y de su reforma. López, que veneraba profun-

---

(1) Cf. THEINER, *Acta genuina Conc. Trid.*, t. 2, pp. 37, 58 y 232.

(2) THEINER, l. c., pp. 241 ss.

damente a Fernández por la santidad de su vida, dice que murió en 1580 (1).

Poco más de los tres manuscritos que vamos a citar, debe de quedar como legado literario suyo. *Cod. Ottob.*, n. 1040 a, b (en 4.° menor, legible, 2 tomos, 446 ff.). «Ex cod. Altaemps. Petri Hernández super 4^am^ p. S. Thomae.» En el f. 3 dice: «Die 15 novembris anni 1557 Dei favore incepi theologiam docere in Conventu S. Crucis Segoviensis atque in hunc modum feliciter auspicatus sum.» Sigue la alocución que se reproduce en la nota (2). En el f. 4 empieza un comentario sobre el *Supplementum 3^ae^ p.*, con la q. 7 del sacramento de la penitencia. Termina el Suplemento con las dos disertaciones que se le añaden sobre

---

(1) López, l. c., 4. p., l. 3, c. 2, t. 4, p. 550: «El santo fr. Pedro Fernández falleció este año (1580) en su convento de Salamanca aviendo visitado la Orden del Carmel.»

(2) «Credideram ego, Patres mei, magnum opere pretium me fecisse, dum jam studiis Summularum, Logicae ac Physicae expedieram animum; neque me pigebat, quidquid laboris in aridissima scientia tum discendo tum in docendo collocaveram: si tamen, quod jam degustare ceperam, breve, quod superest, tempus vitae tranquille placideque omni cura discipulorum liberatus mecum ipse possem traducere. Ecce vero conturbatae sunt omnes rationes meae intellexique quod dixit Comicus: Nunquam ita quisquam subducta ratione ad vitam fuit, quin res, opus, usus aut occasio aliquid apportet novi, aliquid moneat, ut illa, quae te scire credas, nescias et quae tibi putaras prima in experiendo abjicias. Sed quid! num quia spe sua frustratus est animus, ideone abjecerit se omni solatio destitutus? Non sane. Ita est enim vita hominis quasi cum ludas tesseris; si id, quod est maxime opus, jactu non cadit, quod forte cecidit, id arte ut corrigas.

Multae me res consolantur Patres. Primum quidem quod non mea sponte ultroneusque hoc laboris suscepi (vera loquor credite mihi), sed cum, omnino hujus eventus imprudens, aliis, quantum mihi videbatur dignioribus, hoc onus procurarem imponi; ecce subito sub eodem onere obedientiae vinculo adstrictus sum. Deinde aequo animo fero, quod ad Vos missus sum Patres Optimi, qui, nisi me animus fallit, Vestra benevolentia, Vestro in studio theologiae diligentia et animos mihi non modicos adhibebitis, ne sub onere ruam et quod in me minus doctrinae fuerit, supplebitis. Denique Vestris orationibus iuvabitis, ut faxit Deus laborem meum in docendo, Vestrum in discendo in ipsius gloriam, deinde in nostri Ordinis utilitatem cedat.

Primum igitur summopere Vos persuasos esse velim, ut summa opera maximoque conatu nervos omnes contendatis ad intelligendam litteram Divi Thomae; in hac enim omnes thesauri scientiae absconditi sunt, circa cujus interpretationem noster labor et industria praecipue versabit. Quod si secus factum fuerit, cartacii aut cartarum theologi, albeolis onusti esse possumus, veri tamen theologi non item.»

la excomunión y las indulgencias, hasta el folio 177 a. Viene a continuación la q. 29, *de extrema unctione*, y en el f. 196 a, la q. 34, *de ordine*, hasta el f. 232, en el segundo tomo. En este folio se lee, debajo de unas adiciones, lo siguiente: «Cum Tridenti essem in Concilio anno 1562 et de ordine disputaretur, an episcopus esset superior presbyteris, exorta fuit dubitatio inter nonnullos: an episcopatus sit sacramentum et illud distinctum a sacerdotio, etc.»

Sigue después el tratado sobre el matrimonio, q. 40, hasta la q. 89, a. 3 inclusive, f. 235 a, hasta el 391 a, donde abajo se lee el siguiente *Explicit:* «Atque per hoc, Deo optimo maximo concedente, absoluta manet tota haec disputatio de matrimonio et subinde tota materia sacramentorum septem secundum ordinem D. Thomae. Fuit autem absoluta in die S. Thomae Cantuariensis (29 de diciembre) in fine anni nati Salvatoris 1558; studiorum meorum anno 12° et anno 2° quo publice theologiam profitebar, anno item 12° confessionis meae per professionem. — Gratias Deo. Fr. Petrus Hernandez.»

En el f. 392 a: «Has assertiones defendi ego 18 Octobris an. 1557 in Capitulo Plasentiae celebrato.» De las siete partes, se refiere la primera a la creación, las restantes al sacramento del matrimonio. Sobre este tema siguen en el f. 395 a, *2 Quaestiones quodlibeticae.* Después, en el f. 403 a, dice arriba: «Tridenti. De ministro ac materia et forma sacramenti matrimonii. — Quaestio: Utrum matrimonium, quod sine ministro sacro contrahitur, sit Novae Legis sacramentum.» El voto termina con estas palabras (f. 432 a): «De hac quaestione, cui finem imposui Tridenti 28 Januarii anni 1563 in conventu S. Laurentii, in qua quaestione quidquid a me dictum est, iterum atque iterum subdo correctioni sacrosanctae Ecclesiae Romanae, cujus episcopum juxta fidei confessionem, verum Christi vicarium ac Petri successorem et totius ecclesiae universalis pastorem et pontificem agnosco.»

Forman el final del tomo, en los ff. 438 hasta el 446, una *Relectio de sacramentis (in genere)*, pero el fragmento no llega más allá de la primera de las seis cuestiones anunciadas: «An N. L. sacramenta causent gratiam».

El *Cod. Ottob.*, n. 1050 a, b (en 4.° menor, en buena parte ilegible, dos tomos), contiene otro autógrafo del mismo autor. Dice así el f. 1: «Ex cod. Altaemps. Fr. Petri Hernandez Adnotationes in 1^{am} 2^{ae} D. Thomae.» A continuación: «Adnotationes 1^{ae} 2^{ae} D. Thomae, quas legere cepi 7^{a} die februarii anni 1561 in conventu S. Crucis Segobien-

sis, cum annus 4^{us} ageretur, ex quo publice Theologiam legere ceperim.» Sigue la misma suscripción de arriba. La explicación contiene en 226 folios las 82 primeras cuestiones de esta parte. En el f. 9 b, cita el autor su comentario sobre la 1 p., q. 9, a. 1. Después de algunas adiciones, que ocupan los ff. 225 b, hasta el 232, cierra el tomo el comentario de Cano mencionado más arriba.

En el *Cod. Ottob.*, n. 1039 (en 4.° menor, bastante legible, 228 ff.), se halla un importante fragmento de un tercer comentario de Hernández. El título del códice, de época posterior, dice así en el f. 1: «Ex cod. Altaemps. fr. Petri Hernandez in 2^{am} 2^{ae} S. Tho.» La explicación recorre desde la q. 47 hasta la 88, a. 3 inclusive. En el f. 257 y 259 se ven al margen extensas glosas escritas de otra mano, en las que se habla de un Mag. Miranda. Merece mencionarse, finalmente, lo que advierte el glosador: «Circa istam materiam de censibus, quam scrupulosus fuerit Mag. Miranda.»

Francisco, Cardenal Ehrle, S. J.

(Continuará)

EL CONSULADO DE LOS GÉMINOS Y EL AÑO DE LA PASIÓN

Introducción. ¡Fenómeno bien singular! Después de largos siglos de investigaciones, tan sagaces como perseverantes, no han logrado los críticos e historiadores, ni siquiera los católicos, ponerse de acuerdo sobre la fecha del acontecimiento más importante de la historia: la Pasión y muerte de nuestro divino Redentor. ¿Será que, pasada la primera generación cristiana, que conocía y recordaba perfectamente esta fecha, se fué perdiendo poco a poco este recuerdo, sin dejar rastro de sí en la tradición? Semejante olvido y despreocupación es absolutamente inverosímil. De hecho, no es la falta de tradición, sino la multiplicidad de tradiciones discordantes e incoherentes, la que ha desorientado a los críticos. ¿Será posible hallar algún hilo conductor que nos guíe en este intrincado laberinto?

Abrigamos la más firme persuasión de que la tradición primitiva y verdadera de la fecha de la Pasión se ha de hallar consignada en los escritos de la antigüedad que han llegado hasta nosotros. Para discernir esta tradición primitiva de las tradiciones derivadas y postizas, creemos se impone un doble trabajo: primeramente, ensanchar el campo de las investigaciones, para aquilatar y precisar el contenido de cada una de esas tradiciones; luego, examinar sus puntos de contacto, su conexión y dependencia, para coordinarlas, harmonizarlas y reducirlas, si es posible, a la concordia y unidad. Si esto se logra, se habrá acertado, a no dudarlo, en la verdadera fecha de la muerte de Jesu-Cristo.

El campo de las investigaciones es muy extenso: y *non omnia possumus omnes*. Limitaremos nuestro estudio a una de las tradiciones más antiguas y acreditadas, la relativa al Consulado de los Géminos, que estudiaremos en las *Chronica minora saec. IV. V. VI. VII.* publicadas por Teodoro Mommsen en *Monumenta Germaniae historica* (en la serie *Auctorum antiquissimorum*, tom. IX. XI. XIII. Berolini, apud

Weidmannos, 1892, 1894, 1898) en tres volúmenes (1). En tres partes dividiremos nuestro trabajo: en la 1.ª presentaremos los testimonios; en la 2.ª ensayaremos la crítica de su valor; en la 3.ª propondremos su interpretación.

I. LOS TESTIMONIOS

Como los testimonios de las *Chronica minora* apenas han sido utilizados por los críticos, creemos oportuno, por no decir necesario, reproducirlos aquí, como base de nuestro estudio.

El llamado **Cronógrafo de 354**, en los *Fasti Consulares* (n. VIII), al llegar a los cónsules del año 29 p. Chr. «Gemino et Gemino», intercala esta anotación: «His consulibus dominus Iesus Christus passus est die Ven. luna XIIII» (1, 57). Y encabeza el catálogo de los *Episcopi Romani* (n. XIII) con esta introducción: «IMPERANTE TIBERIO CAESARE PASSVS EST DOMINVS NOSTER IESVS CHRISTVS DVOBVS GEMINIS COSS. VIII KAL. APR.» (I, 73).

La **Computatio anni 462** (n. 69) anota: «Salvator..... passus est anno XXXI duobus Geminis consulibus» (I, 153).

Los **Consularia Constantinopolitana ad annum 395,** después de los cónsules «Rufo et Rubellione» observa: «His conss. passus est Christus die X kal. Apr.» (I, 220).

Los **Fasti Vindobonenses priores,** al consignar los cónsules del año 29 «duobus Geminis», añaden: «his cons. Christus passus est VIII kl. Apr.» (I, 281).

Concuerdan los **Fasti Vindobonenses posteriores:** «Ruffio Gemino et Rubellio Gemino. H(is) c(onss). I(esus) C(hristus) p(assus) e(st) VIII k(al). a(pr). die Veneris luna XIII anno XXXI adventus eius» (I, 281).

Próspero Tirón, en su *Epitoma Chronicon* (ed. ann. 433), escribe: «Incipit adnotatio consulum a passione domini nostri Iesu Christi cum historia. I. Fufio Gemino et Rubellio gemino consulibus» (I, 410).

El **Liber Paschalis Codicis Cizensis** del año 447, después de

---

(1) Para mayor comodidad y brevedad citaremos solamente el vol. I, II, III de las *Chronica* (= tom. IX, XI, XIII de la serie *Auctorum antiquissimorum*), y la página del respectivo volumen.

advertir en el prólogo: «Initium autem totius decursionis ab illo pascha duximus inchoandum, quod sua passione dominus consecravit» (I, 507), señala a los dos Géminos como los cónsules de esta pascua inicial (I, 508. Cf. 506).

Victorio de Aquitania, en su *Cursus paschalis annorum DXXXII*, escrito en 457, expone así el plan de su obra en el prólogo a Hílaro, Arcediano de la Iglesia Romana: «Quia inmensum opus maioris est otii, ne diutius praecepta differrem, breviarium eius interim....., ex tempore dominicae passionis diebus kalendarum Ianuariarum et nominibus consulum a duobus Geminis usque in consulatum Constantini et Rufi diligenti adnotatione collectis per quadringentos triginta annos cum lunis atque temporibus ac deinceps sine consulibus per annos centum et duos futuros, ut quingentis triginta duobus annis omnis summa consistat, patefecere properavi» (I, 683). Y comienza su *cursus* con el consulado de los dos Géminos (I, 686-687).

El **Prologus Paschae ad Vitalem**, escrito el año 395, dice: «Ab Augusto et Pisone usque ad Tiberium Caesarem duobus Geminis consulibus, quo tempore passus est Christus dominus noster, anni XXX» (I, 737).

El **Paschale Campanum** de los años 464-599, observa: «Prosper presbyter (ab exordio mundi) usque ad annum XV Tiberi Caesaris, id est, duobus Geminis, quo dominus Iesus Christus passus est, annos $\overline{V}$CCXXVIII (= 5228) exponit» (I, 745).

La **Historia Brittonum** (s. VII) anota: «A duobus Geminis Rufo et Rubelio usque in Stillitionem consulem trecenti septuaginta tres anni sunt» (III, 209). Estos 373 años son precisamente los que Victorio de Aquitania cuenta entre la Pasión del Señor y el consulado de Estilicón (I, 718). Lo cual explica la importancia dada por la Historia al consulado de los Géminos.

El códice de París n. 17544 del siglo XII (cf. II, 402, n. 45) intercala en la Crónica de San Isidoro un cómputo en el cual dice: «Idem Victorius a duobus Geminis et tempore passionis Christi cum consulibus in suo ciclo usque ad Constantinum et Rufum illius anni consules intimavit annos CCCCXXX et sine consulibus CII et ab initio mundi usque ad predictum annum, quo Constantinus et Rufus consules erant titulavit in suo prologo annos esse $\overline{V}$DCLVIII» (II, 493).

II. CRITICA DE LOS TESTIMONIOS

1. Tradición constante y ampliamente extendida. — Estos testimonios no son solos. En los mismos *Chronica minora* existen algunos otros, que citaremos más adelante. Existen, además, otros más antiguos todavía, los que suelen citarse ordinariamente, cuales son los de San Hipólito, Tertuliano, Lactancio, el Evangelio apócrifo *Acta Pilati* (1); a los cuales habría que añadir otros, como el de Sulpicio Severo (ML., 20, 144 D), que omitimos, por caer fuera de nuestro campo de investigación. Su número, su continuidad no interrumpida durante tantos siglos, su diferente procedencia topográfica y literaria, delatan una tradición respetable, que nos invita a estudiar y aquilatar su valor.

2. Tradición primitiva. — Podemos distinguir las tradiciones históricas en primitivas y derivadas. Son primitivas las que se limitan a consignar y transmitir un hecho, sin que en la consignación o transmisión se mezcle ninguna elaboración científica. Son, al contrario, derivadas las que son fruto del cálculo, de la interpretación o combinación más o menos erudita. A este segundo género pertenece, por ejemplo, la tradición relativa al año (15°, 16°, 17°, 18° ó 19°) de Tiberio en que murió el Salvador. Acaso en otra ocasión estudiemos este punto tan interesante de la cronología de la Pasión. Por el contrario, la tradición relativa a los dos Géminos es primitiva, y, en este sentido, estrictamente histórica. No será difícil demostrarlo.

---

(1) Pueden verse estos testimonios en E. Ruffini, *Chronologia Veteris et Novi Testamenti*, Roma, 1924, p. 135, o en *Razón y Fe*, «Las dos principales fechas de la Cronología evangélica», 1915, III, t. 43, pp. 180-189. Entre los testimonios que no suelen citarse, dos nos parece conveniente reproducir aquí por su mayor importancia: el de San Agustín y el de Jorge Cedreno. San Agustín escribe: «Mortuus est ergo Christus duobus Geminis consulibus, octavo kalendas aprilis» (De Civ. Dei, 18, 54, 1. ML., 41, 619). El testimonio de Cedreno, traducido literalmente del griego (pues la versión de Migne es demasiado libre), dice: «Tempus salutaris huius passionis apud Romanos potius signatum est; in Gemini enim consulatu eum esse passum signarunt, qui consulatus contigit primo anno Olympiadis ducentesimae secundae» (MG., 121, 369-370 A). El juicio de Cedreno tiene singular valor, por cuanto muestra que en el siglo XI todavía era considerada en Grecia la tradición de los Géminos como la más exacta y fidedigna de todas. Y crece este valor, por cuanto esta nota de Cedreno está intercalada en un largo pasaje tomado en gran parte de Eusebio, que no menciona a los Géminos.

Primeramente, la designación del consulado de los Géminos no debe su origen a la interpretación o sustitución de un año determinado del reinado de Tiberio. La razón es clara. Porque, prescindiendo de que la tradición del año de Tiberio en que murió el Salvador es fluctuante, el sincronismo de los Géminos con los años de Tiberio lleva al año 15° de su reinado. Ahora bien, contra esta identificación está clamando la cronología de San Lucas (3, 1), que asigna al año 15° el comienzo de la predicación de San Juan Bautista. Además, muchos de los testimonios no relacionan el consulado de los Géminos con el reinado de Tiberio; otros, más generalmente, como Lactancio, lo identifican con el año 15°; otros, como San Hipólito, con el año 18°; otros, como las *Acta Pilati*, con el 19°: indicio manifiesto que no fué un año determinado de Tiberio el que, por vía de cálculo, llevó al consulado de los Géminos. Son a este propósito muy dignas de considerarse estas declaraciones de Próspero Tirón: «Quidam ferunt anno XVIII Tiberii Iesum Christum passum, et argumentum huius rei ex evangelio adsumunt Iohannis, in quo post XV annum Tiberii Caesaris triennio dominus praedicasse intellegatur. Sed quia usitatior traditio habet dominum nostrum XV anno Tiberii Caesaris duobus Geminis consulibus crucifixum, nos sine praeiudicio alterius opinionis successionem sequentium consulum a supra scriptis consulibus ordiemur» (I, 409-410). Debió de ser muy acreditada la tradición referente a los Géminos, para que prevaleciese comúnmente contra el argumento, insoluble por cierto, que resulta de la comparación de San Juan, que atribuye tres años a la vida pública del Señor posteriores al año 15° de Tiberio de que habla San Lucas. De todos modos, la tradición de los Géminos, como no debe su origen a la identificación con un año determinado de Tiberio, así tampoco es fruto de la exégesis evangélica.

Mucho menos dió origen a esta tradición el haber relacionado e identificado el consulado de los Géminos con un año determinado de la vida del Salvador. Para demostrarlo no haremos valer la incertidumbre que reinó en la antigüedad, y que todavía no se ha disipado, sobre la edad que tenía el Señor a su muerte. Bastará advertir que según Próspero Tirón el consulado de los Géminos coincidió con el año 29° de la vida de Jesús (I, 408-409); según el **Prologus Paschae ad Vitalem**, con el 30°; según los **Fasti Vindobonenses posteriores**, con el 31°; según el llamado **Laterculus consularis Hieronymianus**, con el 32°; según San Hipólito, con el 33°: señal evidente que

la tradición de los Géminos en su origen nada tiene que ver con los años de la vida del Salvador.

3. Tradición fidedigna. — Por consiguiente, la tradición referente al consulado de los Géminos es primitiva, espontánea y estrictamente histórica. Y una tradición primitiva, si logra abrirse paso y extenderse casi universalmente, si se mantiene firme a través de los siglos, si resiste a las dificultades científicas, al parecer insolubles, que contra ella militan, si se impone a los mismos eruditos que se dan perfectamente cuenta de esas dificultades, es, a no dudarlo, una tradición respetable y digna de crédito, que no puede menos de tener un fundamento de verdad histórica, que habrá acaso de interpretarse y aquilatarse, pero que no es posible desatender.

Resta, por tanto, que tratemos de averiguar la significación que hay que atribuir a la tradición de los Géminos.

III. INTERPRETACIÓN DE LOS TESTIMONIOS

1. Dos interpretaciones posibles. — Que el consulado de los Géminos coincidió con el año 29 de la era cristiana, está fuera de duda. En este sentido, si la expresión «his consulibus» significase que el Señor murió durante el consulado real y efectivo de los Géminos, la cuestión estaría resuelta. Mas esta solución, tan obvia a primera vista, desconoce un dato importante, que puede modificar el sentido de la expresión. Tal es el hecho de que en gran parte del Oriente el año comenzaba varios meses más tarde que en Roma, por ejemplo, en agosto, como en Macedonia y Egipto. Según esto, el año de los Géminos, que en Roma se contaba desde 1.° de enero a 31 de diciembre del año 29, en cambio en Macedonia y Egipto se contaba desde agosto del año 29 hasta agosto del año 30. De ahí que, según el sistema cronológico oriental, los meses enero-julio del año 30 se denominasen o designasen todavía por el consulado de los Géminos, que en realidad había ya expirado. En consecuencia, los meses de marzo-abril del año 30, y por tanto la muerte del Salvador, en la hipótesis de que hubiera acaecido este año, pudieron muy bien asignarse al consulado de los Géminos.

Hasta ahora no hablamos sino de posibilidad o probabilidad. Pero, así como sería ilógico deducir de semejante posibilidad el hecho de

que el Salvador murió el 7 de abril del año 30, simplemente porque esa fecha pudo asignarse al consulado de los Géminos, así también nos parece menos lógico concluir, sin más, de la tradición de los Géminos que el Salvador debió morir el 18 de marzo del año 29. De esta tradición se sigue solamente que el Señor murió o el año 29 o el año 30. Síguese también, sea dicho de paso, que la muerte del Salvador no pudo ser el año 33, como algunos últimamente pretenden.

Mas, entre los años 29 y 30, ¿no será posible decidirse? Sin apelar a otras consideraciones, que nos llevarían al año 30 (1), vamos a señalar en los documentos que nos han conservado la tradición de los Géminos, numerosos indicios que sugieren la necesidad de interpretarlos conforme al sistema cronológico oriental, y que, por tanto, nos llevan al año 30.

2. Indicios que sugieren el año 30. — Estos indicios pueden reducirse a cuatro grupos principales: *a)* las irregularidades o inversiones en las listas consulares; *b)* las incoherencias o contradicciones en los documentos; *c)* las afirmaciones implícitas del año 30; *d)* la designación de otros cónsules.

Para prevenir la objeción que de esas irregularidades y contradicciones pudiera resultar contra lo establecido anteriormente, advertiremos, aun cuando no fuera necesario, que todas esas incoherencias, lejos de destruir o debilitar la verdad e historicidad de la tradición de los Géminos, más bien la corroboran. Muy sólida debió de considerarse esta tradición, para que en medio de las incoherencias en que iba envuelta, y a pesar de ellas, se mantuviera tan firme y constante como se mantuvo. Lo que sí demuestran esas irregularidades es la necesidad de interpretar la tradición conforme a la cronología oriental; en la cual las contradicciones se resuelven y desvanecen, fuera de la cual la cronología de la Pasión se convierte en un caos.

A) Inversiones en las listas consulares. — Vamos a transcribir algunas de estas listas consulares:

---

(1) Pueden verse expuestas en nuestro estudio «Las dos principales fechas de la Cronología evangélica», *Razón y Fe*, 1915, III, t. 43, pp. 180-189.

Consularia Constantinopolitana.

28 p. Chr.	Silano et Nerva.
29[a]	duobus Silanis.
29[b]	Rufo et Rubellione.....
30	Vinicio et Longino Cassio.
31	Tiberiano Caes. IIII solo.
34	Persico et Vitellio Pulo.
32	Aruntillo et Ahenobarbo.
33	Galba Libolo et Sylla (I, 220).

Lo más notable de esta lista es la repetición o duplicado, bajo diferentes nombres, de los cónsules del año 29. Esta repetición no es casual o simple errata, pues se halla igualmente en el **Chronicon Paschale** (I, 220), y en San Epifanio (MG., 41, 931-932 A y 933-934 B), con la diferencia, bien significativa que, en vez de «duobus Silanis», traen, respectivamente, «Gemini et Gemini» y «Geminorum duorum», sin saber o caer en la cuenta que los dos Géminos son, precisamente, Rufo y Rubelión, o, más exactamente, C. Fufio Gémino y L. Rubelio Gémino.

Parecida es la lista que trae la

Cassiodori Senatoris Chronica

28 p. Chr.	App. Silanus et P. Silius.
29	C. Rubellius et C. Fufius.
30	M. Vinicius et L. Cassius.
31	Ti. Caesar V conss.

Finis annalium Bassi.

	.....
30	Vinicius et Longinus.
33	Sulpicius et Sylla.
34	Priscus et Vitellius (II, 136-137).

Lo más curioso de esta lista es el doble consulado de Vinicio (= Vinucio) y Casio. Terminados los *Anales de Basso*, al proseguir la

lista, tomando los datos de otras fuentes, asigna Casiodoro al año 32 un nuevo consulado de los mismos cónsules del año 30. Con Casiodoro coincide Próspero Tirón, que suprime igualmente los cónsules de los años 31 y 32 (I, 410).

Más irregularidades ofrecen los dos **Fasti Vindobonenses**, que transcribiremos a dos columnas, como los trae Mommsen:

	Fasti vindobon. priores.	**Fasti vindobon. posteriores.**
28	Silvano et Nerva.	Sill(i)ano.
32	Enobao et Aruntio.	Enoba(rb)o et Aruncio.
30	Vincio II et Longino.	Vinitio II.
		Dolabella et Silvano (10 p. Chr.).
		Lepido et Barbo (11 p. Chr.).
31		Tiberio III et Silvio.
27	Basso et Pisone...	.....
29	duobus Geminis...	Ruffio Gemino et Rebellio Gemino...
31	Tiberio III et Silio.	
30		Vincio et Longino.
33	Sulpicio et Sila.	
34	Persico et Vitello.	Prisco et Vitello (I, 280-281).

Estas trasposiciones y duplicados sugieren algunas reflexiones, que acaso no carezcan de importancia.

Primeramente, en medio de tantas incoherencias o incertidumbres atribuir con tanta fijeza y constancia la Pasión del Salvador al consulado de los Géminos confirma lo dicho anteriormente sobre el carácter primitivo de esta tradición, que evidentemente no pudo ser el resultado de combinaciones y cálculos.

En segundo lugar, esas irregularidades no se explican suficientemente por la sola equivocación, distracción o capricho de los que compusieron las listas. A nuestro juicio, intervinieron otros dos factores, íntimamente relacionados con el problema que estudiamos. Tales son la doble manera de contar los años de Tiberio, o desde su asociación al trono el año 11/12 de nuestra era, o desde la muerte de Augusto, el año 14; y, además, los diferentes sistemas de contar el comienzo de los años. Intentar explicaciones particulares sería aventura-

do, por razón de los diversos factores que en cada caso concreto pudieron intervenir; pero el principio general parece indudable.

B. Incoherencias en los documentos. — Casiodoro, en la lista consular anteriormente transcrita, entre los cónsules «Ti. Caesar V conss.» y «Vinitius et Longinus», intercala esta nota: «His conss. dominus noster Iesus Christus passus est VIII k. Apr. et defectio solis facta est, qualis ante vel postmodum numquam fuit» (II, 137). Explícitamente asigna la muerte del Salvador al consulado que sigue al del año 30; implícitamente, al que precede inmediatamente, que no es otro que el de los Géminos. Con lo cual se admite tácitamente el valor de la tradición referente a los Géminos, pero se le da una explicación incoherente por no decir contradictoria.

Más incoherente es la *Crónica* o compilación *alejandrina*, escrita después del año 387, y conservada en una versión latina del siglo VII, que por su lenguaje bárbaro y por haber sido editada por primera vez por Scaliger, suele llamarse **Barbarus Scaligeri.** Transcribiremos solamente los puntos que ahora nos interesan:

LXVIIII Tiberio quarto et Antonino.

transfiguratus est autem in monte sub consolato Rubellionis XIIII Kalendas Aprelis. quando autem mysterium agebat cum discipulis suis sub consolato Rubellionis VIIII kal. Aprilis.

LXX Tiberio quinto et Prisco.

LXXI Bicino et Arruntio.

..... traditus est autem dominus noster Iesus Christus a Iuda sub consolato Rubellionis VIII kal. Aprilis.....

(L)XXII Tiberio Augusto sexto et Silio.

eodem anno dominus noster Iesus Christus crucifixus est sub consolato Rubellionis VIII kal. Aprilis..... surrexit autem dominus noster Iesus Christus sub consolato Rubellionis VI kal. Aprilis.....

Paulus autem apostolus post ascensionem domini et post passionem Stephani dierum in apostulatum ordinatur VI idos Ianuarias sub consolato Rubellionis, post ascensionem salvatoris nostri menses VIII, post dies XI passionis Stephani pridie Epiphaniae (I, 280-281).

Difícilmente podría imaginarse mayor pertinacia en mantener la tradición de los Géminos, expresada bajo la fórmula bárbaramente

petrificada «sub consolato Rubellionis», y modo más disparatado de aplicarla. Cuatro consulados contiene este fragmento: ninguno de ellos es el de los Géminos, y por todos cuatro se extiende el consulado de «Rubelión». Y aún dura este consulado invasor hasta enero del año siguiente, en que Pablo «es ordenado apóstol». Con esto queda confirmada la doble conclusión establecida anteriormente: que, por una parte, la tradición de los Géminos es una tradición primitiva y firmemente arraigada; pero que, por otra parte, requiere mucha cautela en su interpretación.

Analicemos más particularmente este curioso documento. La transfiguración y, a lo que parece, la institución de la Eucaristía, se asignan al primer consulado; la traición de Judas, al tercero; la muerte y resurrección del Salvador, al cuarto; y todo ello, ¡naturalmente!, al consulado de «Rubelión». Esa combinación inverosímil no puede haberse forjado de una pieza: se ha de hallar una explicación que dé razón de ella. Esta explicación plausible no parece pueda ser otra sino la fusión de dos documentos: una lista de cónsules, análoga a las transcritas anteriormente, y una serie de notas relativas a los principales hechos de la vida y muerte del Salvador. Por lo demás, semejante hipótesis es muy conforme al carácter de compilación propio de la *Crónica Alejandrina* (I, 83-84 y 272), traducida al latín por el bárbaro anónimo. Esto supuesto, prescindiendo de la lista consular, hallamos que al consulado de los Géminos se asignan la transfiguración, la institución de la Eucaristía, la traición de Judas y la muerte y resurrección del divino Salvador. Ahora bien, como la transfiguración precedió unos seis meses o más a la muerte, síguese de ahí que el consulado de la muerte no pudo ser el mismo de la transfiguración sino dentro del sistema cronológico oriental; que, cuando el Señor murió, en Roma a los Géminos habían sucedido los cónsules del año 30.

C. Afirmaciones implícitas del año 30.—La *Crónica Alejandrina* traducida por **Barbarus Scaligeri**, razonablemente interpretada, nos ha llevado al año 30. Otras afirmaciones implícitas, menos controvertibles, hallamos en las *Chronica Minora* que estudiamos.

Ante todo, no queremos desperdiciar un dato que creemos significativo. Hemos visto que los **Consularia Constantinopolitana** desdoblan los cónsules del año 29, intercalando dos consulados entre los del año 28 y los del año 30. Ahora bien, el primero de estos dos consulados del año 29, «duobus Silanis», comparado con el **Chroni-**

con Paschale y con San Epifanio (como lo hace Mommsen), no es otro que el tradicional de los dos Géminos. Por otra parte, la Pasión del Salvador se coloca en el consulado que sigue al de los Géminos. Luego nos lleva al año 30. He aquí el documento sólo parcialmente citado antes:

28 p. Chr. Silano et Nerva.
29 [a] duobus Silanis (= Geminis).
29 [b] Rufo et Rubellione.
His conss. passus est Christus die X kal. Apr. et resurrexit VIII k. easdem.
30 Vinicio et Longino Cassio (I, 220).

Siendo unos mismos los dos Géminos y «Rufo y Rubelión», decir que el Señor murió en el consulado que sigue al de los Géminos y en el consulado de «Rufo y Rubelión» es, sin duda, contradictorio, si los dos consulados se toman en el mismo sentido; pero la contradicción desaparece, si el primero se toma en sentido efectivo (conforme al sistema romano) y el segundo en sentido denominativo (conforme al sistema oriental). Y esto se verificó a la letra en abril del año 30.

Acaso se haya de interpretar en sentido parecido el hecho que los **Fasti Vindobonenses priores,** inmediatamente después del consulado de los dos Géminos, al que asignan la pasión, colocan el del año 31: como si quisieran indicar que el Señor murió en el consulado nominal de los Géminos, pero ya dentro del consulado efectivo de los cónsules que precedieron a los del año 31, esto es, de los del año 30.

Mucho más importante nos parece el testimonio del llamado **Cronógrafo del año 354.** Después de la introducción, copiada en parte anteriormente, comienza así el catálogo de los *Episcopi Romani* (n. XIII): «*Petrus* ann. XXV mens. uno d. VIII, fuit temporibus Tiberii Caesaris et Gai et Tiberi Claudi et Neronis, a consul. Minuci et Longini usque Nerine et Vero» (I, 73). En la introducción se decía que el Señor murió «duobus Geminis cons.» (los cónsules del año 29); aquí se afirma que San Pedro inauguró su pontificado «a consul. Minuci et Longini» (los cónsules del año 30). Pero como, evidentemente, San Pedro inició su pontificado el año mismo de la muerte del Señor, síguese que los dos consulados han de coincidir en un mismo año real.

Y esto se verifica, si el de los Géminos se entiende en sentido nominal (conforme al sistema cronológico común en Oriente) y el de «Minucio y Longino» en sentido real y efectivo (conforme al sistema romano). En consecuencia, si el año 30 fué el primero del pontificado de San Pedro, fué también el de la muerte del Salvador.

Análogo es el argumento que nos suministra PRÓSPERO TIRÓN, al colocar el comienzo del episcopado Jerosolimitano de Santiago en el año 30. Dice así:

> II Vicinio et Longino.
> Ecclesiae Hierosolimarum primus episcopus ordinatur Iacobus, qui habitus est frater domini (I, 410).

Una vez constituída la Iglesia de Jerusalén, el día mismo de Pentecostés o poco después, no pudieron los Apóstoles tardar en asignarle su propio obispo, que fué Santiago. Esto fué, por una parte, el año mismo en que murió el Salvador, y, por otra, durante el consulado de Vinucio y Longino. Luego el Señor había muerto durante este mismo consulado, el año 30.

Corrobora esta interpretación la cronología que establece SAN BEDA en su *Chronica* acerca del episcopado de Santiago. Y esto de dos maneras: 1.ª, por cuanto coloca el comienzo del episcopado el año mismo de la Pasión; 2.ª, por cuanto pone la muerte de Santiago el año 60, después de treinta años de episcopado. Sobre el comienzo dice: «Anno XVIII imperii Tyberii dominus sua passione mundum redemit et praedicaturi per Iudeae regiones apostoli Iacobum fratrem domini Hierosolimis ordinant episcopum» (III, 283). Sobre la muerte añade: «Iacobus frater domini cum XXX an. Hierosolimorum rexisset ecclesiam, septimo Neronis an. lapidatur a Iudeis» (III, 284). Coincidiendo el año séptimo de Nerón con el 60/61, el principio del episcopado de Santiago debió ser el 30/31, no el 29 (1).

---

(1) Confirmación indirecta de la interpretación que damos a la tradición de los Géminos parece ser la fecha que CASIODORO señala a la muerte de Tiberio. Sabido es que este Emperador murió el 16 de marzo del año 37. Sin embargo, CASIODORO coloca su muerte en el consulado de «Gallienus et Plautianus», los Cónsules del año 36 (II, 137). Esta designación es exacta según el cómputo, no sólo egipcio o macedonio, sino también judío.

D. Designación de otros Cónsules. — La aceptación de la tradición referente a los Géminos no fué tan universal que no tuviese sus excepciones. De hecho, acá y allá aparecen algunas voces discrepantes, que asignan la muerte del Salvador a otros consulados. Recogeremos esos testimonios aislados en las fuentes que estudiamos.

De los **Consularia Constantinopolitana,** que colocan la Pasión en el consulado de «Rufo y Rubelión» (distintos de los Géminos), se conservan dos códices: *C* (= *Claromontano)* y *S* (= *Sirmond*, del cual se conservan tres copias, I, 202-203). Ahora bien, *C manu non eadem, sed antiqua marg.*, y *S in textu* contienen esta observación: «Cum Iohannis evangelium doceat salvatorem et dominum nostrum tribus annis post baptismum docuisse, ad quod venit tricesimo aetatis suae anno, sicut in inperio Tiberii Caesaris habetur adscriptum, in hoc loco per consules error annorum est, nisi si de Rufo et Rubellione in tertium ordinem conss subputatio pertendat» (I, 220). La oscuridad de esta última expresión se esclarece con una curiosa variante que presentan cuatro códices de la *Epitoma Cronicon* de Próspero Tirón.

Hemos visto anteriormente que entre las dos tradiciones de la muerte del Salvador con relación a los años de Tiberio, escoge Próspero la del año XV, por coincidir, según él, con el consulado de los Géminos, con preferencia a la del año XVIII. Ahora bien, los códices *A L V* y *Paris. 4871* (cf. I, 342, 358-362, 354, 371-372) invierten el testimonio de Próspero en esta forma: «Quidam putant dominum nostrum Iesum Christum XV anno regni Tiberii Caesaris, id est duobus Geminis consulibus, crucifixum, quo anno secundum indubitabilem Lucae euangelistae auctoritatem baptizatum eum esse manifestum est et euangelium regni caelorum praedicare coepisse. secundum Iohannis vero euangelium festiuitati paschae Iudaeorum ter dominum interfuisse cognoscimus, ut appareat tertium fuisse illud pascha, quod verus agnus suo sanguine consecravit, proinde consules quidem a manifestatione domini, id est a Fufio Gemino et Rubellio Gemino consulibus inchoamus; sed tertios ab eis consules dominicae passioni adscribimus, sequentes quod auctoritas tra[di]dit et ratio» (I, 409-410).

El **Laterculus imperatorum romanorum Malalianus** del año 573 (cf. III, 424) escribe: «In anno autem XV regni eiusdem Tiberii Caesaris sub consolatu Silvani et Neri coepit sanctus Iohannes precursor predicare baptismum penitentiae..... tunc venit ad eum dominus Iesus Christus..... et baptizatus est in Iordane..... sub consolatu

Ruphi et Rubellionis..... Anno igitur XVIII regni Tiberii Caesaris..... factus annorum circa XXXIII Iesus Christus dominus noster..... crucifixus est..... et sepultus..... sub consolatu Sulpicii et Solati.....» (nn. 9-10, III, 429).

El antiquísimo códice Albigense «sub titulo laterculi consularis Hieronymiani» dice: «VIII idus Ianuarias babtizatur a Iohanne in flumine Iordanis sub altero rege Iudeorum annorum XXX Gaio Caesare cons. XV kalendas Apriles conprehenditur anno XXXII preside Pontio Pilato, inperante autem Tyberio Cesare, Gaio vero Cesare quater et Nivio Saturnino consulibus» (III, 728).

Conclusión. — La antigüedad, el arraigo, la extensión y continuidad, la índole primitiva de la tradición relativa a los Géminos son un testimonio plenamente fidedigno de que el divino Redentor murió en el consulado (efectivo o nominal) de L. Rubelio Gémino y C. Fufio Gémino. Con esto queda absolutamente excluída la probabilidad de que el Salvador muriera el año 33 de nuestra era. Por otra parte, el consulado de los Géminos, si a primera faz lleva al año 29, pero en realidad lleva al año 30, cuyos primeros meses en Oriente continuaban asignándose al consulado de los Géminos. Hacia el año 30 convergen todos los indicios. Según nuestro sistema cronológico, los Cónsules efectivos del año en que murió el Señor fueron M. Vinucio Nepote y L. Casio Longino, como daba por seguro San Epifanio (MG., 41, 931-932 A y 933-934 B). Y como esta fecha es la más conforme con la cronología evangélica, juzgamos que, en definitiva, es la más aceptable de cuantas han sido propuestas.

José M. Bover

¿ES CENSURABLE EL ECLECTICISMO FILOSOFICO SUAREZIANO?

Pocos años lleva nuestra Revista y ya se ha visto obligada repetidas veces a vindicar la fama científica del P. Suárez contra várias impugnaciones recientes (1). Diríase que las doctrinas del Doctor Eximio — no en vano lleva este título —, al igual que las de los sabios eminentes, no se pueden leer ni estudiar con indiferencia: o conquistan adeptos bien comprendidas, o suscitan adversarios estudiadas a medias.

Entre estos últimos se nos figura ver al R. P. D. Ramiro Marcone en su por muchos conceptos recomendable *Historia Philosophiae* (2). La obra no es tan reciente, pero sigue siendo bastante conocida y consultada en España; la acusación que en ella se formula contra Suárez es de las que nunca envejecen; y, como no va asestada contra esta o aquella doctrina, sino contra el método; resulta que lleva en germen la crítica general y radical de toda la filosofía suareziana. Por otra parte, la contestación serena a la pregunta que encabeza este artículo, vendrá a ser la discusión de una tesis fundamental de metodología filosófica, que nunca está demás esclarecer.

No es, pues, el amor a la polémica partidista, que aborrecemos de corazón entre católicos, sino el deseo de volver por el buen nombre de varón tan insigne y benemérito de la Iglesia, el que nos pone la pluma en la mano para emprender este trabajo.

---

(1) V. Estudios Eclesiásticos, I, 99; II, 60; V, 272 y 390.

(2) P. D. Ramirus Marcone, O. S. B., in Collegio S. Anselmi de Urbe Professor, *Historia Philosophiae* scholarum usui accommodata. V. I: *Philosophia Orientalis et Graeca*. — V. II: *Philosophia aetatis Patristicae, Mediae, Recentis usque ad saec. XIX.* Romae, Desclée et Socii, 1913-1914.

I. Planteamiento de la cuestión

En trece páginas (289-301), de las 430 que cuenta el segundo volumen, traza el P. Marcone el cuadro de la filosofía escolástica durante los siglos XV y XVI. Espacio harto estrecho, dada la índole y proporciones de la Historia, no digo ya para los dos siglos, sino aun para declarar debidamente aquella gloriosa restauración de la filosofía escolástica, iniciada en Salamanca por los preclaros hijos de Santo Domingo; restauración, de la que ha dicho el Cardenal Ehrle que «su influencia sobre la nueva escolástica fué más amplia, directiva y duradera, que lo había sido en los tiempos pasados la de Santo Tomás y la de la escuela franciscana» (1). Mas no todos los críticos extranjeros tienen la serena imparcialidad de los Padres Ehrle y De Scorraille para apreciar en su justo valor nuestras glorias nacionales. Hubiera tenido su cuna y principal asiento aquella restauración allende los Pirineos o los Alpes, y me atrevo a afirmar que no hubieran bastado al docto benedictino para historiarla trece mezquinas páginas.

Así y todo, aun en ese minúsculo boceto, destinado a reflejar aquella aurora con resplandores meridianos de la escolástica moderna, no queda del todo mal parada la figura de nuestro Doctor Eximio. Sabía el P. Marcone que con sus escritos y magisterio, apenas interrumpido por espacio de cuarenta años, contribuyó como ninguno a difundir y perpetuar tan magnífica eflorescencia filosóficoteológica. Por eso, de los tres apartados en que divide todo el artículo, el segundo, que llena más de seis páginas, lo dedica exclusivamente a examinar la filosofía suareziana. En ese examen no faltan, además, frases sobremanera encomiásticas, arrancadas a la pluma de su autor por el mérito indiscutible de nuestro filósofo granadino. Mas el tono y colorido del conjunto ya es otra cosa. Véase, si no, cómo nos describe el carácter general de la filosafía suareziana:

«Habiendo abierto San Ignacio, el año 1553, un curso público de Teología en el Colegio Romano, ordenó, con el fin de renovar las doctrinas escolásticas, que los profesores tomaran como principal texto

---

(1) Estudios Eclesiásticos, VIII, 149. De Scorraille-Hernández, *Vida del Padre Fr. Suárez*, I, p. 75.

de sus explicaciones la Suma Teológica de Santo Tomás, prescripción sapientísima, que fielmente secundaron los sucesores de San Ignacio en el gobierno de la Compañía. De aquí el lugar preferente que ocupaba la doctrina del Angélico en las aulas de los jesuítas, no sólo en Roma, sino en los demás centros docentes de Italia y fuera de Italia. No faltaron, con todo, en la Compañía de Jesús teólogos y filósofos que, o se apartaron hábilmente *(scite)* de las enseñanzas de Santo Tomás, o no retuvieron su genuino sentido. Uno de ellos fué Francisco Suárez.

»Por su erudición y penetrante ingenio se aventajó a los demás escolásticos de la Compañía. Pasando por alto la teología, que fué en la que más se distinguió el Doctor Eximio, y ciñéndonos a la filosofía, Suárez trató profunda y completamente las ciencias filosóficas, les imprimió una nueva forma, como lo reclamaban las circunstancias de los tiempos: examinó y combatió agudamente los enemigos de la escolástica. Mas si paramos mientes en la naturaleza intrínseca de su sistema filosófico, notaremos que Suárez, sin traspasar las fronteras de la escolástica, propende bastante al eclecticismo («satis ad ecclecticismum inclinasse»). En muchas doctrinas se adhiere a Santo Tomás; pero en algunos puntos filosóficos, y de grande importancia, lo abandona e incurre en el escotismo.

»Los mismos superiores de la Compañía, agrega en una nota el autor, escudado con el testimonio del P. Tacchi Venturi, conocedores del caso, exhortaron al novel profesor a seguir en todo las doctrinas del Angélico» (1).

Prescindamos de las cinco restantes páginas de su examen crítico, donde expone y refuta a su modo las proposiciones suarezianas antitomistas, o que a él le parecen antitomistas. Porque, según ya dijimos, sólo nos proponemos investigar si son o no fundados los dos cargos que contra el Doctor Eximio formula el P. Marcone en el trozo arriba citado.

1. Suárez, se nos dice, es ecléctico, prevaricando del tomismo, hasta el punto de necesitar del correctivo de los superiores de la Orden (2).

2. Suárez incurre más de una vez en el escotismo.

---

(1) Marcone, v. 2, pp. 294-95.

(2) Este mismo defecto de «eclecticistas» en la teología echa en cara a la escue-

II. ¿Incurre Suárez en el escotismo?

Desentendámonos en cuatro palabras de este segundo cargo, nada difícil de rebatir. Cargo lo he llamado y cargo es efectivamente en la mente del P. Marcone, el adherirse al escotismo. «La filosofía del Doctor Sutil, viene a decirnos el ilustrado historiador (1), cierto que no contiene error alguno contra la fe y se mueve siempre dentro del escolasticismo; pero no van descaminados del todo los que la tildan de algo peligrosa. No ostenta desarrolladas las venenosas plantas del idealismo, panteísmo y materialismo; pero encierra en su seno gérmenes de tan pestilenciales sistemas. Y, señaladamente, la famosa distinción formal *ex natura rei* (son palabras del P. Marcone, n. 247), además de ser absurda, lleva en germen el monismo, y el conocimiento directo de lo singular material por parte del entendimiento humano, conduce al sensismo. Talento agudísimo, añade en la p. 242, Escoto más de una vez pasa la raya con su crítica exagerada; y muchas, acudiendo a débiles e insustanciales argumentos, trata de demoler doctrinas sólidamente establecidas. En una palabra, con el escotismo comienza a adulterarse y descender a su ocaso la filosofía escolástica.»

Tal es la pintura que hace del sistema de Escoto el P. Marcone; y de ese sistema peligroso, absurdo, hipercrítico y reo de lesa escolástica, parece querer hacer cómplice al Doctor Eximio con la reiterada repetición de aquella frase: *incidit in scotismum.*

Seguros estamos de que ni las aprobarán todos los historiadores de la filosofía, ni los hermanos en religión del egregio paladín de la Inmaculada llevarán en paciencia tan severas censuras. Testigos las varias apologías que han visto últimamente la luz pública para defender la pureza doctrinal del Doctor Sutil contra impugnaciones críticas, parecidas a las del P. Marcone (2). Mas, por lo que hace a nuestro in-

---

la de los Jesuítas y señaladamente a Suárez el Dr. SCHEEBEN en su obra *La Dogmatique*, t. 1, p. 703.

(1) O. c., pp. 240-248.

(2) V., entre otras: F. M. MALO, *Impugnación de la Historia de la filosofía del Excmo. Zeferino González, en defensa del buen nombre del V. D. S. y Mariano, Fr. J.*

tento, bien podemos prescindir de la mucha o poca verdad que pueda haber en ellas. Sean reales o imaginarios los defectos y peligros, que algunos quieren ver en el escotismo, Suárez ni es cómplice, ni autor, ni mucho menos partidario de ese sistema.

En efecto, según el mismo P. Marcone (1) y según la realidad, la teoría filosófica más original y característica del Doctor Sutil, la que, trascendiendo y como informando todas sus partes, presta unidad y originalidad a su sistema, es la teoría del «formalismo» o distinción formal *ex natura rei;* y junto con ella una crítica harto sutil e implacable que, a modo de piqueta demoledora, derriba teorías, pulveriza o trata de pulverizar argumentos, y asesta rudos golpes contra las mentalidades más prestigiosas de su tiempo: Gil de Roma, Rogerio Bacón, Enrique de Gante, Santo Tomás. Si no nos equivocamos, este criticismo destructor y cortés a un mismo tiempo, que impregna sus escritos y sazona sus enseñanzas orales, debió de contribuir no poco a granjear a Escoto su popularidad, y aquella nutridísima corona de millares de estudiantes, que, según es fama, rodeaban su cátedra en Oxford, París y Colonia.

Pues bien, de estos dos rasgos típicos en la fisonomía filosófica de Escoto, de sus numerosas consecuencias y aplicaciones a la lógica, física y metafísica, no se hallará rastro en la filosofía del Doctor Eximio. Al contrario, la distinción formal *ex natura rei* refútala expresamente en la Metafísica (2). Y una vez rechazada esta distinción, ni explica Suárez los universales a la manera de Escoto (2, dist. 3, q. 6, n. 15),

---

D. Escoto. Madrid, 1880. Reimprimióse en Orihuela en 1889 con el título *Defensa filosóficoteológica del Venerable Doctor Sutil.*

QUERUBÍN DE CARCAGENTE, *Apología y elogio del Doctor Sutil y Mariano.* Valencia, 1900, 1904.

GREG. DEV., *Ontologismus et V. D. Subtilis, Disquisitio criticophilosophica.* Jerusalén, 1908.

P. RAYMOND, *La philosophie critique de Duns Scot et le Criticisme de Kant*, en *Études Franciscaines*, 1909 (agosto-diciembre). *L'Ontologie de Duns Scot et le principe du pantheisme*, ibid., 1910 (julio-agosto).

R. P. ALEXANDRE BERTONI des Frères Mineurs, *Le Bienheureux Jean Duns Scot. Sa vie, sa doctrine, ses disciples.*

(1) V también WULF, *Hist. de la phil. médiévale*, pp. 306, 406.

(2) *Disp.* 7, s. 1; v. principalmente el n. 21.

sino como Santo Tomás y Aristóteles (1); ni enseña que el principio de individuación sea una realidad sobreañadida a la naturaleza específica, que Escoto llama hecceidad (2, dist. 3, q. 6, n. 15), antes expresamente refuta esta opinión (2); ni afirma, como parece afirmar Escoto (3), la univocación del ente (1, dist. 8, q. 3, n. 4), antes defiende, con el Doctor Angélico, su analogía (4); ni, por fin, distingue, como Escoto (1, dist. 8, q. 4, n. 17), con ninguna clase de distinción real entre los atributos divinos y su esencia; sino que, siguiendo a Santo Tomás, los identifica realmente entre sí y con la esencia (5).

Y por estos y otros muchos ejemplos que pudiéramos agregar, vese claramente cuán lejos está Suárez de aquella imputación, que el Cardenal Zeferino González hace al Doctor Eximio, cuando dice que «el blanco principal de sus reparos y ataques son las razones y doctrina de Santo Tomás, de quien se separa casi siempre que se trata de puntos opinables» (6).

Y no es que al filósofo granadino le falte espíritu crítico. Creemos, por el contrario, que Suárez es, entre los filósofos escolásticos, eminentemente crítico. Échase de ver su crítica en la cita de los autores y de sus obras, regularmente de primera mano, en la fiel exposición de las opiniones, en el examen concienzudo de las razones y dificultades y en la selección de las doctrinas. Pero la crítica de Suárez no es el pesimismo intelectual de muchos filósofos modernos, que desconfían más de lo justo de las fuerzas cognoscitivas humanas, ni esa otra crítica estrecha, que sólo asiente a lo que lleva el sello de la evidencia empírica o matemática, sino una crítica racional, amplia y flexible dentro de la prudencia que, distinguiendo entre las cuestiones ciertas y las probables, entre las materias o asuntos experimentales y los metempíricos, se acomoda a su diversa índole y no exige en todos ellos el mismo grado de claridad. Si vale el simbolismo, diríase que

---

(1) *Met.* d. 6; v. especialmente la s. 2, nn. 4-15; s. 5, n. 1.

(2) *Met.* d. 5, s. 2, n. 9.

(3) Decimos «parece» porque, según Mastrio *(Metaph.* d. 2, q. 5, n. 195), el Doctor Sutil es partidario de la analogía, aunque no sabemos cómo podrá traer a su sentencia el pasaje de Escoto que en el texto citamos.

(4) *Met.* d. 28, s. 3, n. 5.

(5) *Met.* d. 30, s. 6, n. 3; *De Deo uno*, l. 1, c. 10.

(6) *Hist. de la fil.*², 2, p. 299.

la crítica del Doctor Eximio no es la piqueta demoledora de Escoto, que se complace en derribar sistemas y teorías, sino el crisol que, si los funde y disuelve, es para limpiarlos de la escoria y darles tal vez formas más esbeltas y más acerado temple.

De esa tan diferente crítica resulta que, mientras el Doctor Sutil, deprimiendo más de lo justo las fuerzas de la razón, pone en tela de juicio los argumentos en pro de la inmortalidad del alma, y concluye que, aunque cierta por la fe, sólo puede ser demostrada con razones probables (4, dist. 43, q. 2, n. 16); nuestro Eximio Doctor llenó dos largos capítulos del tratado *De anima*, haciendo ver el valor demostrativo de los argumentos escolásticos y contribuyó como el que más a hacer cierta esta tesis capitalísima de la filosofía cristiana (1). Lo mismo pudiéramos decir de otras tesis ciertas filosóficamente (2). Pero lo dicho basta para convencernos de que, así en las doctrinas filosóficas como en las tendencias y método, el filósofo granadino está muy lejos de incurrir en el escotismo.

No nos salga al paso el P. Marcone diciendo que Suárez, como Escoto, concede a la materia prima el acto de la existencia y que favorece al sensismo de Condillac, defendiendo con Escoto que nuestro entendimiento conoce directamente lo singular material (*Hist. phil.*, 2, pp. 254, 297). Suscribir una que otra proposición, y no característica, de un autor, no es lo mismo que suscribir su sistema. Y estas dos tesis, ni son privativas del Doctor Sutil, ni siquiera originales o características de su sistema.

En cuanto a lo que se nos dice del conocimiento directo de lo singular material, debiera hacernos ver el P. Marcone por qué y cómo lleva lógicamente al sensismo una tesis defendida por filósofos tan intelectualistas como lo son, además de nuestro Doctor, Valencia, Rubio, Toledo, Benito Pereira, Arriaga, Lossada y toda la escuela franciscana en masa. Porque afirmar que nuestro entendimiento conoce directamente lo singular material y aun, si se quiere, primero que lo universal en el orden cronológico; no es negar que pueda conocer los seres

---

(1) *De anima*, l. 1, cc. 10-11.

(2) Según Wulf (*Hist. de la phil. med.*, p. 400): «De Scot..... déprécie nos facultés intellectives, en leur refusant le pouvoir de démontrer la vie de Dieu et une omnipotence capable d'accomplir directament les actions des causes secondes.» Cf. Suár., *Met.* d. 30, s. 14 y 17.

inmateriales, ni repudiar los conceptos universales reduciéndolos a sensaciones transformadas, como Condillac, o a imágenes comunes de la fantasía, como los positivistas y agnosticistas contemporáneos; ni siquiera equivale a decir que lo singular material sea el objeto primario y especificativo del humano entendimiento. Ahora bien, acto representativo de lo inmaterial o universal, en la filosofía suareziana (1), y en toda buena filosofía, tiene que ser inmaterial; y, si se prueba, añade Suárez (2), que un solo acto de una potencia es inmaterial o espiritual, queda probado que así dicha potencia como todos los demás actos de la misma son también espirituales entitativamente y de un orden esencialmente superior a los sentidos y a las más elevadas sensaciones; que es, ni más ni menos, la tesis diametralmente opuesta al sensismo.

Y baste lo dicho para evidenciar que nuestro filósofo ni incurre en el escotismo, ni de consiguiente en los peligros, soñados o verdaderos, de este sistema.

Pasemos ya al primero y más importante cargo que tiene contra Suárez el Historiador de San Anselmo, y que nosotros dejamos compendiado más arriba. Recordemos brevemente, ante todo, lo que es el eclecticismo y sus diversas clases; veamos después a cuál de ellas pertenece el suareziano, y, por último, si lejos de ser un borrón en la filosofía del Doctor Eximio, no es más bien un timbre de gloria para su autor.

III. ¿Cuál es el eclecticismo de Suárez?

Derivada del griego ἐκλέγω, que corresponde a nuestro elegir o escoger, la palabra eclecticismo, en todas y cada una de sus acepciones, entraña la idea de elección, desfloración, separación de uno o varios elementos de entre otros, que se juzgan cuando menos inútiles o de menos valor. Como las voces escepticismo, matematismo, racionalismo y otras análogas, el eclecticismo puede significar, y de hecho significa en filosofía, ya la disposición o tendencia psíquica a entresacar el oro de la verdad, la flor y nata de cada sistema (espíritu ecléctico),

(1) *De anima*, l. 1, c. 9, n. 20.
(2) *Ibid.*, n. 23.

ya el procedimiento o serie ordenada de operaciones intelectuales para conseguirlo (método ecléctico), ya, en fin, la síntesis o conjunto de doctrinas así entresacadas, más o menos orgánico y ordenado (sistema ecléctico).

Estas tres cosas: espíritu ecléctico, método ecléctico y sistema ecléctico, suelen ir siempre juntas, como la causa con su efecto, como la raíz con el tallo y con los frutos; y las tres pueden ser igualmente loables o vituperables, según el fundamento en que descansen y el blanco donde apunten, según la forma en que se haga o norma que presida a la selección. Si el examen previo de las doctrinas se hace a la ligera y superficialmente; si, para discernirlas y escogerlas, no se atiende a un criterio objetivo e intrínseco a las mismas, a que sean ellas la expresión de la verdad objetiva, sino que se toma por norma algún elemento extrínseco, subjetivo, variable, v. gr., la utilidad práctica, su valor estético, su idoneidad para satisfacer las necesidades y exigencias del corazón o de la vida, su repetición en la historia, el número mayor de autoridades u otros criterios por el estilo; entonces el sistema resultante ni poseerá la unidad, armonía y organicidad propia de todo sistema filosófico, ni, subordinándose en él la verdad especulativa a las exigencias prácticas, podrá ser la expresión fiel de la misma verdad, ni merecerá siquiera el dictado de ecléctico, sino más bien de sincretismo (1) o pragmatismo.

Tal fué, por adolecer de uno o varios de estos defectos, la filosofía de Cicerón; el cual, no dando a ella más tiempo del que le dejaban libre el foro y la política (2), sólo pudo elaborar un sincretismo vago e impreciso, más erudito que profundo, y reflejo de la multitud heterogénea de escuelas en las que se había educado. Tales fueron también, si es que merecen el nombre de sistema, las doctrinas filosóficas de Juan Pico de la Mirándola que, como otros ensayistas renacientes, trató de amalgamar malamente en un cuerpo de doctrina a Platón y Aristóte-

---

(1) La palabra *sincretismo*, derivada de las griegas σύν (con, unión) y Κρήτα (Creta), se aplicó en un principio a la sociedad heterogénea, formada en dicha isla por los colonos de procedencia y costumbres diversas; los cuales, una vez allí establecidos, se vieron precisados a unir sus fuerzas para defenderse de invasores extraños, según Plutarco *(De fraterno amore*, XIX; Didot, *Plutarchi Opp.*, IV, p. 534).

(2) *De finibus bon. et malorum*, I, 1-5.

les, el monoteísmo cristiano con el politeísmo grecorromano y el panteísmo del oriente.

Mas para que un sistema ecléctico sea legítimo y digno de alabanza, no basta que posea la máxima cohesión y subordinación de todas sus partes. Si, aunque sea tácitamente, presupone el ecléctico la imposibilidad de nuevos progresos en el campo filosófico, y limita sus aspiraciones a reunir o, a lo más, reducir a un nuevo punto de vista los elementos de varios sistemas, como si hubieran llegado ya a la perfección ideal, entonces colócase en abierta oposición así de la realidad objetiva, «que es, dice Comellas (1), riquísima y guarda escondidos todavía una gran parte de sus tesoros»; como de la grandeza del espíritu, capaz ahora, como en otras épocas, de descubrir esos tesoros desconocidos a nuestros predecesores.

La sola violación formal de este principio, aunque no tuviera otros muchos puntos vulnerables, patentiza la falsedad del eclecticismo cousiniano. Su autor empieza su obra asentando como base que los sistemas filosóficos posibles se reducen a cuatro: sensismo, idealismo, escepticismo y misticismo. Uno en pos de otro y cada vez más perfectos, sucédense en el tiempo unos a otros según cierta ley invariable. Diversos completamente entre sí, como partes de un todo múltiple y heterogéneo, como fragmentos de la verdad total, que avanza y se desarrolla al compás de las humanas generaciones, cada uno de los sistemas en particular ni es completamente verdadero, ni completamente falso, sino que entre todos contienen la verdad filosófica. El oficio, por tanto, del investigador filosófico queda reducido a estudiar, descomponer y analizar todos los sistemas con el hierro y el fuego de una severa crítica, y, mediante este proceso y yuxtaponiendo después o, a lo más, reduciendo a un punto de vista superior los elementos de los varios sistemas; a reconstruir la verdad total y absoluta o, como diría Cousin, «la representación completa de la conciencia en la historia». De este modo, la reina de las ciencias queda reducida poco menos que a una historia descriptiva de los sistemas filosóficos, y el estudio objetivo de las cosas por sus últimas causas, al estudio subjetivo de las personas y de sus obras, al trabajo de análisis y síntesis de los sistemas, ese *dilettantismo* filosófico, de moda hoy en muchos centros de enseñanza,

---

(1) *Introducción a la filosofía*, p. 92.

que, a manera de planta parasitaria, crece frondoso a expensas y con mengua de la verdadera filosofía.

Juzgo innecesario el detenerme a refutar eclecticismo tan absurdo. La obra de Cousin es el monstruo descrito por Horacio al principio de la epístola a los Pisones; y su autor, según Balmes (1), el tipo del hombre inconsecuente, que en una misma cuestión sostiene el sí y el no con la mayor serenidad.

Pues bien, si el sistema suareziano coincidiera con cualquiera de los eclecticismos típicos reseñados, razón tendría el P. Marcone para censurar a Suárez como ecléctico. Pero, aparte de estos métodos reprobables, hay otro no menos frecuente en la historia de la filosofía, según veremos. Balmes nos lo define en cuatro palabras, diciendo que es buscar la verdad donde quiera que se halle (2). En efecto, a igual distancia así del servilismo sistemático y exclusivista, que se aferra a la doctrina de una escuela o Maestro, como del individualismo presuntuoso, proclamado nada más que en teoría, por Descartes, quien se jactaba de no consultar más libro que el de la naturaleza y su propia conciencia; el eclecticismo a que nos referimos reconoce y emplea dos fuentes de investigación: la objetividad o verdad del problema o asunto filosófico en primer término, y después, y como estímulo y medio, que nos facilite el camino de conocer adecuadamente la verdad intrínseca y objetiva de la cuestión, las sentencias y doctrinas de otros filósofos. Así quedan hermanados en este método el amor a la verdad y el debido respeto a la tradición: el estudio preponderante del objeto en sí mismo con la aspiración legítima a un progreso ulterior, y el estudio de las doctrinas y sistemas filosóficos en la historia y en sus mismas fuentes.

Más aún: hijo, como es, de un profundo convencimiento de la limitación y falibilidad de la humana inteligencia, por sagaz y bien equilibrada que se la suponga, el verdadero eclecticismo, aunque atienda y siga con preferencia en sus investigaciones la voz de un maestro eminente, no deja de escuchar la de los otros; en el estudio y elección de las doctinas guíase por un criterio, no extrínseco o histórico, sino intrínseco y objetivo. Su vida y aliento es el amor acendrado a la ver-

(1) *Hist. de la fil.*, nn. 345-346.
(2) *Ibid.*, n. 170.

dad; su lema, aquel dicho atribuído al Estagirita: *Amicus Plato, sed magis amica veritas;* su ideal, descubrir un sistema completo, uno y armónico, sola y toda la realidad objetiva.

Tal es en sus más salientes rasgos el eclecticismo recomendado en todos los buenos tratadistas de metodología filosófica (1), y tal es también el eclecticismo filosófico del Doctor Eximio. Veámoslo.

No desconocía Suárez la fuerza creadora de su talento, natural o milagroso, pero a todas luces uno de los extraordinarios; sin embargo, lejos de él aquel arrogante despropósito de Lord Bacón, Descartes, Kant y tantos otros revolucionarios innovadores, que en pleno siglo XX sueñan con levantar el edificio filosófico desde sus cimientos, como si las obras todas de metafísica, lógica y demás partes de la filosofía elaboradas por todos sus predecesores fueran sólo casitas de barro levantadas por los niños en las calles.

Más discreto y humilde nuestro filósofo granadino, y conocedor de la impotencia del individuo aislado, no rompe con la tradición filosófica ni se abandona a sus solas fuerzas, antes diríamos que cada una de las cuestiones planteadas por Suárez y de antemano discutida por sus predecesores, es un proceso jurídico, en que nuestro filósofo hace comparecer ante el tribunal de su razón serena y sedienta tan sólo de la verdad, cuantos en aquel punto particular pueden hacer de testigos: filósofos y científicos, escolásticos y no escolásticos, desde alguno que otro fragmento de las escuelas presocráticas hasta los renacientes de los siglos XV y XVI: Luis Vives, el divino Vallés, médico de Felipe II, Pomponacio, etc. Oídos los testimonios en pro y en contra, los analiza, los compara, pesa la fuerza de sus razones y, llegado el momento de fallar, ya se hace propia y avalora con nuevos argumentos la sentencia que a la luz del criterio objetivo e intrínseco aparece más verosímil y fundada, cualesquiera que sean sus defensores; ya, remontándose a un punto de vista superior, reduce a la unidad y armoniza entre sí opiniones a primera vista diversas; ya, en fin, no satisfecho con ninguna de las soluciones dadas al problema, propone él otra nueva de su propia cosecha.

---

(1) V.: Sanseverino, *Elem. phil. christ., Log.*, p. 3.ª, c. 3; Pesch, *Inst. log.*, v. 3, p. 506; Mendive, *Elementos de lógica*, p. 346; Urraburu, *Log.*, p. 1.054; Donat, *Log.*², p. 199; G. Sortais, *Traité de phil.*, I, p. 954.

Pues que ni el espíritu de rivalidad, ni el prurito de decir cosas nuevas, sino el amor de la verdad, que es, según decíamos, el espíritu del verdadero ecléctico; que este amor puro de la verdad sea el que mueve y dirige constantemente la pluma del Doctor Eximio, claramente se manifiesta en la fidelidad con que expone y hasta refuerza los argumentos del adversario; en la mesura que guarda al calificar sus sentencias, no llamando cierto a lo que es tan sólo probable, y, sobre todo, en que, prescindiendo siempre de cuestiones personales, fija la mirada de su investigación en la realidad objetiva de los problemas.

«Donde quiera y en todo, así en sus libros como en sus cartas y en su vida, escribe a este propósito el P. de Scorraille, se presenta (Suárez) como hombre de sincerísima lealtad, de grandísima independencia en sus juicios y lenguaje, y tal que no cuida sino de la verdad, sin subordinar su indagación y manifestación a otras consideraciones extrañas» (1).

Para comprobar su aserto, cita a continuación el ilustre biógrafo un ejemplo tomado de las celebérrimas controversias *de auxiliis;* pero a nosotros parécenos más apropiado y significativo otro hecho, que largamente relata el mismo autor (2). Era el segundo curso (1573) que Suárez explicaba filosofía en el colegio de Segovia, y ya la fama del joven Profesor volaba por los demás colegios que tenía la Compañía de Jesús en la provincia de Castilla, y circulaban por ellos, especialmente por los de Valladolid y Salamanca, fragmentos de las lecciones que dictaba. Algunos compañeros de religión, o demasiado asustadizos y «melancólicos», como escribe un biógrafo del P. Suárez (3), o excesivamente amantes de la tradición y rutinarios, miraron con recelo una enseñanza, nueva en el método y en algunos puntos doctrinales, y avisaron de ello al Provincial. Éste, que tenía bien conocidos los talentos de nuestro novel Profesor, con harto sentimiento suyo vióse obligado a intimarle que, si no se conformaba con la enseñanza común, tendría que removerle de la cátedra, muy a pesar suyo. «Suárez oyó con calma la intimación, dice De Scorraille, y luego respondió que cesar de enseñar era asunto de poco más o menos para el intento

(1) De Scorraille-Hernández, *El P. Francisco Suárez*, t. I, p. 443.
(2) De Scorraille-Hernández, t. I, pp. 134-138.
(3) Sartolo en Scorraille, l. c., p. 137.

único de su vida (el santificarse), pero no el ponerse a enseñar de otro modo que lo había hecho. No había tenido más empeño que el de seguir la verdad, ni podía quedar en paz su conciencia, si declaraba ser falso lo que había dado y todavía consideraba como verdadero.»

Y este ardiente anhelo de buscar y abrazar siempre lo más verdadero o verosímil, no se resfrió con el tiempo. Y así, tres años antes de su muerte, escribía: «Puedo afirmar ante todas cosas, y así lo afirmaré siempre, que mi único intento, que he procurado realizar sin retroceder ante ningún trabajo ni esfuerzo, ha sido conocer y dar a conocer la verdad y sola la verdad. Hasta ahora no me ha sugerido el espíritu de partido ninguna de mis opiniones, ni me la sugiere hoy en día, pues en ellas no he buscado sino la verdad, ni deseo que cuantos lean mis obras busquen en ellas otra cosa. Con eso, cristianos lectores, no os turbaréis cuando veáis autores, igualmente piadosos y católicos, que siguen opiniones diversas y aun opuestas. Aun los grandes santos, en cosas no determinadas por la fe, tuvieron, según sabemos por la historia, pareceres diversos. Pero el deseo de todos es investigar y alcanzar la verdad, y si entre nosotros hay diversidad y oposición de doctrinas, la unidad de fin ha de hacer que no padezca por ello la caridad cristiana, ni queden divididos los corazones» (1).

Después de tal protesta de amor sincerísimo a la verdad por encima de toda autoridad y motivos puramente humanos, huelga el decir que con nuestro Eximio Filósofo no reza aquel servilismo rutinario, que el historiador de la filosofía, Brucker, llamó, injusta y burlescamente, «aristotelomanía de los escolásticos». Es cierto que, como al sano y loable eclecticismo no se opone el que se tome por guía y principal maestro a algún eminente filósofo de doctrina comúnmente aprobada, Suárez sigue con preferencia en todos sus tratados filosóficos las enseñanzas del Estagirita y del Príncipe de sus comentadores escolásticos en la Edad Media, Santo Tomás, cuyas obras filosóficas cita, explica e interpreta a cada paso; cuya autoridad estima en tanto, que, tratando de refutar, o, mejor dicho, de ver si puede defenderse en el tribunal de la razón la sentencia de tan insignes maestros acerca del principio de individuación, llega a formular así la mayor concesión

(1) *De Verbo Incarnato.* Lyon, MDCXIV; Ad eumdem lectorem de hac posteriore editione admonitio (ed. Vives, VII, 7).

que puede hacer el verdadero ecléctico a la autoridad falible del hombre: «Sed videndum est, quamvis sententia haec non possit convinci ratione (materiam signatam esse adaequatum individuationis principium in sustantiis materialibus), an valeat convenienter defendi ac sustineri, nam *hoc satis nobis erit ut saltem propter Aristotelis et D. Thomae auctoritatem illam defenda mus*» (1).

Conforme a esto va colocando el P. Suárez con toda escrupulosidad, en su balanza de precisión, las razones en pro de la susodicha opinión, y como ellas sólo imprimen a los platillos una pequeña oscilación (hae rationes, seclusa auctoritate, non sunt magni momenti) (2), y como las tres o más explicaciones diversas, en que se dividen los tomistas, no logran inclinarlos más, nuestro Filósofo ecléctico recoge de los labios de sus predilectos maestros el lema del eclectismo: «Amicus Plato, sed magis amica veritas», y con todo el respeto que se merecen los abandona en este punto.

Con la misma delicadeza de formas impugna varias tesis aristotélicas, aun de las puramente filosóficas y de segundo orden (3); corrige y declara insuficientes algunos de sus argumentos (4), y analizando muchos axiomas anfibológicos del mismo Aristóteles, que admitían en bloque y como inconcusos muchos libros de filosofía, nota y denuncia los varios sentidos falsos o menos probables en que pueden tomarse (5).

Pues para convencerse de que tampoco jura en las palabras del Doctor Angélico, basta pasar la vista por la serie de proposiciones, que denuncia el P. Marcone, como antitomistas (6); proposiciones, nótese bien, que podrán tener mayor o menor importancia dentro de la

---

(1) *Metaph.* d. 5, s. 3, n. 8.

(2) *Ibid.*, n. 5.

(3) V. *De an.*, l. 3, c. 13, n. 4, donde, fundado en la propia experiencia y en argumentos de Galeno y Vallés, prueba contra Aristóteles que la raíz y fuente de los sentidos no reside en el corazón, sino en el cerebro.

(4) V. *De an.*, l. 1, c. 9, nn. 23-32, donde, después de juzgar difícil e ineficaz para probar la espiritualidad del entendimiento el célebre argumento aristotélico: «Organica potentia corrumpitur ab excellente sensibili», tal como lo propone su autor, trata de darle fuerza en otra forma.

(5) V. *Disp. met.* d. 18, s. 7, n. 38.

(6) *Hist. de la fil.*, 2, p. 295.

escolástica, servirán o no servirán para caracterizar y contradistinguir la filosofía suareziana del escotismo, tomismo y agustinismo; pero de ningún modo contrarias ni una sola de ellas, a los principios o tesis capitales del Aquinate.

Y baste lo dicho para demostrar que la preferente adhesión del Doctor Eximio a las doctrinas filosóficas de Aristóteles y Santo Tomás no obedece a sectarismo de escuela, que esclaviza los entendimientos, sino a un íntimo convencimiento que de tales fuentes fluye generalmente la verdad filosófica más pura que de otros manantiales; que lo que en ellos buscaba era la doctrina, no el solo nombre; que quería el contenido del vaso precioso, no el mero rótulo.

Con este método ecléctico, medio entre el excesivamente histórico de Cousin y el presuntuoso individualismo de Bacón, entre el método puramente racional y el puramente autoritario, elaboró Suárez su concepción filosófica, que, en frase del Cardenal Zeferino González «es la más completa, la más universal y sólida, si se exceptúa la de Santo Tomás» (1); y, según M. de Wulf, refiriéndose a las *Disputationes Metaphysicae,* «la síntesis mejor ordenada y clara de la metafísica escolástica» (2).

Pues si el fin intrínseco, o, mejor dicho, la esencia misma de la filosofía, como la de cualquiera otra ciencia, es el conocimiento de la verdad o realidad objetiva de los seres, ¿puede censurarse un método que antepone la verdad a cualquiera autoridad humana esencialmente falible y limitada; que, para discernir la verdad, se vale ante todo y sobre todo de la razón iluminada por la fe y los principios fundamentales de toda sana filosofía; que sabe, por fin, aquilatar el oro de verdad recogido en los sistemas ajenos y fundirlo con el propio y nativo en un solo cuerpo de doctrina, completo, ordenado y consistente? Creemos, por el contrario, que tal eclecticismo es el único método racional y progresivo en filosofía, y, como tal, el que con su doctrina y con su ejemplo han enseñado todos los grandes filósofos. Explanaremos brevemente estas ideas.

DIONISIO DOMÍNGUEZ

(Continuará)

---

(1) *Hist. de la fil.*[3], t. 3, p. 146.
(2) *Hist. de la fil. mediev.*[2], p. 527.

¿NO CABE FE DIVINA EN NINGÚN VIRTUAL INCLUSIVO ANTES DE SU EXPLICACIÓN INFALIBLE DADA POR LA IGLESIA?

(Conclusión) [1]

RECAPITULACIÓN. — RECONSTRUCCIÓN DE LA TEORIA EVOLUTIVA DEL DOGMA. — SE INSISTE EN LO EXPUESTO ACERCA DE SANTO TOMÁS Y EL CONCILIO VATICANO RESPECTO A LA INFALIBILIDAD.

Hora es ya de poner fin al presente estudio y de aprestarse a recoger el fruto del minucioso análisis y reposada crítica en él empleados.

Para ello echaremos una mirada retrospectiva al camino recorrido, y presentaremos una síntesis reconstructiva que, guardando la misma trabazón y forma arquitectónica y los mismos buenos y valiosos elementos de la teoría evolutiva del dogma, publicada por el R. P. Marín Sola, retirando otros menos sólidos y aceptables, e introduciendo algunos nuevos que los sustituyan, en conformidad con la doctrina sustentada en los artículos precedentes, pueda mostrar a los ojos de los lectores de Estudios Eclesiásticos *la teoría tradicional* de la evolución más armonizada con las justas exigencias de los teólogos modernos; pero sin perder por ello, en sus rasgos más característicos, la fisonomía noble, hermosa y de pujante vitalidad que la supieron comunicar nuestros antiguos y venerados maestros con Vicente de Lerín y Santo Tomás de Aquino a la cabeza.

Por vía de apéndice añadiremos un trabajo especial sobre Santo Tomás y el Concilio Vaticano con respecto a la infalibilidad, con ocasión del octavo artículo de la cuestión 14, *de veritate*, que tanto ha influído

---

(1) V. t. 8, p. 42.

en la mente del autor de *La Evolución homogénea*, para dar orientación especial y aun sello personal a su teoría.

Recapitulación

Volvamos, pues, con la consideración sobre nuestros pasos, y abarquemos de una sola mirada todo el trayecto andado, para reparar con especial cuidado en los puntos de divergencia en que nos apartamos, y en los de convergencia en que nos volvemos a juntar para marchar a una, en buena paz y compañía, a lo largo del desarrollo de la total teoría de la evolución dogmática.

Como quiera que señaladas y discutidas quedan las materias en que discordamos, con respecto a la teoría tomada en su integridad, según aparece desenvuelta en la obra ya citada de la Evolución, bien se deja entender que estamos de acuerdo en todos los demás asuntos, que constituyen la trama y el nervio del sistema y forman el acervo común recibido del patrimonio de la antigua escuela tomista.

A. *Puntos de convergencia*

Comencemos, para más claridad, por señalar los puntos de convergencia en la teoría total.

1.° Uno mismo es para entrambos el punto de partida, es a saber, el dato revelado, constituído por la verdad formal y expresamente revelada por Dios y transmitida en igual forma por Cristo o los Apóstoles a su Iglesia.

Todo nuevo dogma definido puede ser nuevo punto de partida para la evolución de futuros dogmas.

2.° El germen de la evolución está encerrado real y virtualmente en el dato primitivo revelado a él correspondiente. Está realmente, pues con él se identifica en el orden objetivo, y pertenece a su razón esencial; mas sólo está virtualmente, pues su concepto es distinto y se puede deducir con lógica y absoluta necesidad de aquél.

3.° Este germen es todo virtual inclusivo, el cual cumple los anteriores requisitos y conserva homogéneo el desarrollo en todas sus fases. Todo esto sólo se obtiene con dicho virtual y en manera alguna con ningún otro, sea virtual impropio, sea virtual físicoconexivo.

4.° El desarrollo siempre es y debe ser homogéneo y *cuasi vi-*

tal, pasando de lo implícito a lo explícito, no sólo en los términos, sino también y sobre todo en la novedad de conceptos distintos de una misma realidad revelada o de una misma razón esencial.

5.° Este desarrollo se verifica por la vía intelectual mediante el raciocinio inclusivo y por la vía afectiva mediante el sentido cristiano de la fe (*per rationis inquisitionem et connaturalitatem ad divina*, que decía Santo Tomás).

6.° Unicamente por la autoridad doctrinal de la Iglesia infalible, que lo defina como dogma revelado, puede el germen evolutivo llegar a su última fase y perfección de dogma de fe católica.

7.° Como los textos y hechos propiamente dogmáticos son explicación y aplicación a casos particulares de una proposición universal revelada de forma condicionada tácita o expresa, mediante la purificación infalible de la condición, resulta que pueden éstos llegar a ser dogmas de fe por el fallo infalible de la Iglesia.

8.° Es definible como dogma de fe católica todo aquello a que se extiende la infalibilidad doctrinal de la Iglesia, y no lo es aquello a que ésta no alcanza.

9.° De hecho numerosos virtuales inclusivos han pasado a ser definidos dogmas de fe.

10. *Materia apta* de la evolución en el orden doctrinal es el virtual inclusivo. El proceso mismo *o su causa formal* es siempre desarrollo de lo implícito, o proceso de explicación. *Causa principal* y suprema es el Espíritu Santo. *Factores instrumentales* el raciocinio inclusivo y el sentido de la fe.

B. *Puntos de divergencia*

1.° Como se vió en los dos primeros artículos de la serie, la autoridad doctrinal infalible de la Iglesia es divina para el R. P. Marín Sola.

2.° Un virtual inclusivo no puede llegar a ser creído con fe divina antes de la declaración infalible de la Iglesia, según el R. P. Marín Sola.

3.° Según decíamos en el artículo 5.°, la fe católica difiere de la fe divina, no en su especie metafísica, sino en su especie moral.

4.° Cabe, por tanto, progreso de la fe divina a la fe católica y hay así un grado más posible en la evolución total del dogma católico.

5.° Por lo que se desprende del artículo 6.° de la serie, el virtual inclusivo no es virtual con respecto a la autoridad infalible de la Iglesia, que lo puede convertir de potencial o virtual revelado en formal o actual revelado, sino con respecto al entendimiento humano, que lo puede descubrir con humanos recursos, distintos de la mera interpretación literal.

6.° La última fase de la evolución no se verifica por dar la Iglesia con su autoridad *expresión divina* al virtual revelado que carecía de ella, según opina el R. P. Sola, sino por hacer aquélla para todos los fieles infaliblemente revelado el virtual inclusivo e imponerlo a todos como dogma de fe, con lo cual pasa para todos, de virtual e implícitamente revelado, a expresa y formalmente revelado por la declaración infalible, aunque humana, de la Iglesia.

7.° Esta transformación y última fase la promueve la autoridad doctrinal de la Iglesia, no como simple causa instrumental del Espíritu Santo, causa principal invisible, sino como causa principal visible, en el orden especial de su propia actividad, en razón de haber sido instituída para tal fin y de haber sido dotada, *iure nativo*, de la infalibilidad, por medio de la asistencia a ella debida, del Espíritu Santo, en el ejercicio supremo de su poder. Eso sí, tal ejercicio supone materia apta, o sea materia previamente revelada por Dios a su Iglesia. Para el P. Marín Sola la Iglesia actúa como causa instrumental.

8.° El asentimiento prestado por los fieles a esta definición eclesiástica, en su razón propia de obsequio al testimonio y enseñanza formal de la Iglesia (dígase cosa análoga con respecto a las enseñanzas infalibles de la misma, no dogmáticas), no es asentimiento de fe teológica, sino firme adhesión de fe religiosa a la humana autoridad infalible y eclesiástica creyendo ser realmente revelado lo que como tal lo propone la Iglesia. No se identifica con la fe divina que se puede y debe prestar a la cosa definida por la Iglesia, en razón de ser revelada por Dios, pues el motivo formal de entrambos asensos es específicamente diverso; es, a saber, la autoridad humana e infalible en el orden doctrinal de la Iglesia, para el primero; la autoridad divina de Dios revelador, para el segundo asenso. Según el P. Marín Sola, este último motivo es común para ambos actos y, por tanto, son idénticos entre sí ambos asensos. No aparece así, en esa opinión, suficientemente reconocida la personalidad doctrinal perfecta de la autoridad eclesiástica, que no es instrumental y vicaria, sino principal y ordinaria.

Reconstrucción de la teoría evolutiva del dogma católico

Puestos ya ante los ojos los puntos de doctrina en que abundamos en un mismo sentir y aquellos en que discrepamos, ha llegado el momento oportuno de reconstruir la teoría toda, en forma sucinta y clara y evitando enojosas repeticiones, según entendemos debe desarrollarse, en virtud de lo establecido en los artículos que tocan al presente estudio y serie.

Nótense tres etapas o fases principales de la evolución dogmática.

1.ª Fase: Arranque de la evolución o primer brote del germen.

2.ª Fase: Desarrollo del germen evolutivo.

3.ª Fase: Plenitud o término del desarrollo germinal, o sea su cabal transformación en dogma de fe católica.

1.ª Fase:

Arranque de la evolución o primer brote del germen. — Como el punto de partida es el dato revelado y el germen evolutivo es el virtual inclusivo, podemos, en esta primera fase, distinguir dos momentos relevantes de ella.

Primer momento. — Es la comunicación expresa, oral o escrita, del dato revelado, llevando implícitamente en su seno el virtual inclusivo, todavía encubierto y confundido aún *re et mente* con el mismo dato divino de donde ha de nacer.

Segundo momento. — Primer destello o aparición del germen en sí mismo, por comenzar a destacarse de su principio y llegar a entreverse con más o menos distinción y probabilidad, como incluído y derivado del mismo dato primitivo de donde ya ha brotado por discurso metafísico, propiamente dicho, o por fuerza expansiva del sentido cristiano.

2.ª Fase.

Desarrollo del germen evolutivo. — Presenta, a su vez, esta fase dos momentos distintos más notables.

Primer momento. — Una vez iniciado el germen, se acentúa de día en día más y más su distinción conceptual del dato de donde se desprende, y asimismo se robustece cada vez más el vigor con que se le

juzga total y necesariamente deducido del dato revelado o del dogma de fe definido en que se incluía, con el que *in re* se identifica, o al que pertenece esencialmente.

Segundo momento. — En este momento se distingue ya con claridad perfecta del dato revelado, y se ve con certeza teológica su real e interna continencia con él, salva siempre la formal distinción de conceptos.

3.ª Fase.

Término de la evolución del germen. — Se pueden también en esta tercera fase señalar dos momentos o tiempos principales, y un tercero, eventual y complementario.

Primer momento. — Aparece a muchos como dogma de fe, y es creído por muchos fieles con fe divina; llega a ser enseñanza expresa del magisterio cotidiano en forma categórica, sin venir, a pesar de eso, a definirlo como dogma manifiesto de fe católica.

Segundo momento. — Es, por fin, abiertamente definido como dogma divinamente revelado, sea por el magisterio solemne, sea por el magisterio universal y cotidiano de la Iglesia.

Tercer momento. — Se descubre ya plenamente la analogía y relaciones del nuevo dogma con otras verdades de fe, y se muestra él mismo como principio revelado de otras verdades derivadas de él por deducción metafísica e inclusiva, nuevos dogmas, quizá en lo porvenir, de la católica fe.

Esto último, en su tanto, puede ocurrir lo mismo antes que después de la definición dogmática con el virtual inclusivo, llamado a ser un día dogma de fe para la cristiandad.

Para redondear la teoría, expuestas ya estas fases y momentos principales, nos bastará añadir algunas notas a algunos de ellos.

NOTAS TOCANTES A LAS FASES DE LA EVOLUCIÓN

Notemos acerca de la primera fase:

a) Alcanzan esta fase en su primer momento todos los dogmas de la evolución que se han definido o se definirán en la Iglesia, desde el punto y hora en que el dato primitivo, en que virtualmente se incluían, fué revelado y entregado al depósito de la Iglesia. Cuando un virtual

inclusivo tiene por dato o fuente un dogma definido en el trascurso de la historia postapostólica de la Iglesia, alcanza su primera fase cuando viene a ser definido el dogma de que procede inmediatamente.

b) Logran esta misma fase en su segundo momento, que es el propísimo de ella, no cuando se descubre una expresión más clara y explícita del mismo concepto que corresponde al dato primitivo de donde ha de brotar el germen, sino cuando se encuentra por vez primera, siquiera sea de un modo embrional e imperfecto, un nuevo concepto distinto, en su misma razón lógica, del dato de donde pulula, pero guardando con él perfecta homogeneidad en la forma arriba indicada.

c) Los textos y hechos propiamente dogmáticos que pasan a ser dogmas de fe por el fallo infalible de la Iglesia, al purificarse así con toda certeza la condición de que pendía la verdad revelada de ellos, no están sujetos a estas distintas fases, sino que llegan de un solo salto y avance a ser verdades particulares formalmente reveladas de modo absoluto, cuando antes sólo eran verdades condicionalmente reveladas en forma general y confusa.

Acerca de la segunda fase advertimos:

a) Para obtener este desarrollo del germen no es preciso siempre y de suyo que intervenga el magisterio oficial de la Iglesia en algunas de sus manifestaciones, de un modo positivo; basta con que no se oponga a él y se venga a emplear la vía del raciocinio inclusivo o la del sentido de la fe para promoverlo y llegar aún a su último grado de perfección dentro de la presente fase.

b) La certeza perfecta de la conclusión teológica rigurosamente tal, aun cuando prepara al sujeto para ulterior avance y fase, pero sólo por sí misma no basta a fundar sino un asentimiento científico y de evidencia, mas no un asenso de fe divina oscuro y apoyado en mera divina autoridad reveladora. Así que tal certeza pertenece de lleno aún a la fase 2.ª, o sea al desarrollo del germen.

Con respecto a la tercera fase, observamos:

a) No es preciso que siempre a esta fase haya precedido la anterior, con aquella perfección descrita en su segundo momento. En efecto, puede la Iglesia llegar a definir, v. gr., en un Concilio ecuménico, alguna doctrina que en su período anterior no pasaba de sentencia

opinable y de libre discusión en el campo teológico, pero que suficientemente estudiada y dilucidada en él se haya creído oportuno definirla dentro del Concilio.

b) Tampoco se requiere que al segundo momento, en dicha tercera fase señalado, forzosamente haya siempre antecedido el primero, manifestado en la adhesión firme y piadosa con que muchos fieles hayan profesado o practicado una doctrina, o en que la Iglesia expresamente la haya impuesto a los fieles antes en su magisterio ordinario o solemne, pero sin declararlo abiertamente dogma de católica fe.

c) En esta fase urge notar dos pasos o grados notables en el avance del germen a su último desarrollo y transformación total. Primer paso: El paso de virtual y tesis científica a tema descubierto en la divina revelación como dicho divino y creído por lo mismo con divina fe, pero privada, en razón de la luz privada que manifiesta el hecho de su revelación y continencia cierta en la palabra de Dios, revelación antes encubierta y virtual y ahora descubierta y expresa y de comunicación perfecta de Dios con el hombre, que llegó a entender ciertamente el lenguaje divino. Segundo paso: Es el del virtual inclusivo (convertido ya para algunos en dogma de fe divina con carácter privado y a los demás fieles no obligatorio), que se eleva a dogma expreso de fe católica, por declararlo e imponerlo como tal la autoridad suprema de la Iglesia, haciéndose así objeto de la fe pública, oficial y corporativa de toda la Iglesia.

d) En nuestra opinión, y también en algún sentido en la opinión del P. Marín Sola, cabe señalar otro paso intermedio, que a veces ocurre entre el segundo momento de la fase anterior y el segundo momento de esta tercera fase, y es cuando una sentencia teológica, profesada comúnmente en las escuelas como conquista cierta de la ciencia teológica, de tal manera la hace suya el magisterio solemne de la Iglesia, que llega a definirla con sentencia irrevocable, pero no como expreso dogma de fe, sino como doctrina sagrada que todos han de profesar, a la que se debe por todos aquella fe eclesiástica de que hemos hablado en nuestros dos primeros artículos y que no llega a ser *en todos y para todos* fe divina ni por parte de su objeto próximo material, ni por parte de su motivo u objeto formal.

e) Finalmente, advertiremos que si la Iglesia en alguna ocasión definiera dos nuevos dogmas de fe, de tal manera combinados y presentados, que de la lectura de entrambos clara y obviamente se coli-

giera un tercero dogma como fruto obvio y espontáneo de aquélla, bien pudiera aquella definición compararse a la actitud de un profesor de dialéctica que, presentadas a sus discípulos las dos premisas de un fácil silogismo, remitiera a su buen entender y pericia el deducir la conclusión, que él no quería, por cosa ociosa, por sí mismo formular. Así que la declaración eclesiástica y la evolución del dogma, alcanzaría hasta esa última sentencia de la conclusión virtual y obvia, o, si se quiere, tácitamente expresa.

Santo Tomás y el Concilio Vaticano con respecto a la infalibilidad

En el artículo 1.° de esta serie, que vamos a cerrar, nos hacíamos cargo de la dificultad contra nuestra doctrina allí asentada, que el R. P. Marín Sola toma del a. 8, q. 14 *de veritate* del Doctor Angélico. Aunque ya allí le dimos la solución que nos pareció suficiente, por el momento, hemos tenido por conveniente, vista la importancia que se le da y el gran influjo que ha ejercido en la mentalidad y teoría de dicho Padre, estudiar ahora dicho pasaje más de propósito, y ver qué enseñó Santo Tomás en él sobre la infalibilidad y la fe infalible, qué enseña sobre lo mismo el Concilio Vaticano, y qué concordia hay entre el Concilio y el Santo Doctor acerca de ello.

Sobre la cuestión fundamental, en sí misma considerada, esto es, sobre lo que es preciso y basta para una definición o testimonio *infalible* de la Iglesia y para la fe o adhesión a ella *infalible* también e irrevocable, no puede ya haber discusión entre los católicos después de las enseñanzas vaticanas, ni la hay, hablando en general, como se ve por la concordia entre los eclesiólogos, que la explican de un mismo tenor y según la mente del Concilio; pero sobre la mente de Santo Tomás no todos están concordes ni deja el texto del Santo de ofrecer dificultades de interpretación y dar ocasión a distintos pareceres. Pero cualquiera interpretación que se le dé ha de ser tal que no aparezca contrario a la doctrina vaticana, pues en tal caso, no podría hacerse valer y urgir la autoridad del Santo, una vez así anulada *in subiecta materia*, en pro de ninguna opinión o teoría.

Y como no se ha de presumir que el Santo Doctor no concluyó lógicamente o que enseñó contra la doctina del Vaticano, sino todo lo contrario, por eso hemos de ponernos en guardia contra toda interpretación que lleve a alguno de estos extremos.

En el desarrollo de este trabajo expondremos estos tres aspectos de la cuestión: 1.° Santo Tomás y la infalibilidad. 2.° El Concilio Vaticano y la infalibilidad. 3.° Santo Tomás y el Vaticano entre sí con respecto a ella.

Santo Tomás y la infalibilidad

En el artículo citado se propone esta cuestión: ¿Es objeto de la fe la verdad primera? Como se ve en el desarrollo del mismo, por objeto se entiende el medio o motivo formal de la fe divina, y aun el objeto material primario de la misma. Aunque este asunto no es el propio nuestro, pero se liga con él, por hacer Santo Tomás a éste medio de prueba para dar a aquella cuestión una solución afirmativa. Su razonamiento, en efecto, procede en esta forma: La fe, como virtud intelectual que es, siempre ha de estar unida infaliblemente con el bien de la verdad, y por no fundarse en la evidencia ha de adherirse a un testimonio en el que siempre, indefectiblemente, se halle la verdad. Ahora bien, el testimonio, sea de ángel, sea de hombre (como de ser creado, de suyo vano y defectible, si no lo contiene el ser increado) es defectible, a no ser que lo mantenga recto y en pie la verdad increada. Luego el adherirse a un testimonio de ángel o de hombre no conducirá infaliblemente a la verdad sino en cuanto en tales testimonios se considera y atiende el testimonio mismo de Dios que en ellos habla. Por lo cual, es necesario que la fe, que sea tenida por virtud, haga que el entendimiento del hombre se adhiera a la verdad, que consiste en el divino conocimiento (o sea a la verdad primera) transcendiendo la verdad del propio entendimiento. Y así el fiel se libra de la variedad del inestable error por medio de la verdad simple, y que sea siempre del mismo modo. Es, pues, la verdad primera el medio o motivo del asentimiento infalible de la fe. Así, o con muy semejantes palabras, discurre el Santo en dicho pasaje, según puede confrontarse fácilmente. Como se ve, el medio de prueba o nervio de la argumentación está en que la divina fe, virtuosa como es, se ha de apoyar en un testimonio infalible, y éste no puede ser de suyo, si no lo conforta la verdad increada, ni el angélico, ni el humano, lo ha de ser, pues, el divino, y fundado en la verdad primera, libre de todo inestable error.

Acerca, pues, del testimonio infalible, fundamento del asenso o fe infalible, nos dice: *a)* que éste no puede ser sino aquel en que siempre,

e indefectiblemente, se halle la verdad; *b)* que por ser de suyo vano y defectible el ser creado, si no lo contiene el ser increado no puede, la verdad creada, ser indefectible, a no ser que la mantenga en pie y recta la verdad increada. Por lo cual, tampoco conducirá, infaliblemente, a la verdad, un testimonio de hombre o de ángel, si no es contenido (para no caer o errar) por el ser increado, o si no lo mantiene en pie y recto la verdad increada.

Toda la razón, pues, de la necesidad del medio de la verdad increada en este razonamiento del Santo, estriba en la defectibilidad absoluta y natural del hombre y del ángel, como seres creados de suyo vanos y defectibles. Pero el mismo Santo Doctor apunta que este defecto se puede evitar si la verdad increada sostiene en pie y mantiene recta la verdad creada. Ahora bien, ¿es el único modo de lograr este resultado el testimonio de la locución divina propiamente dicho, que en el testimonio del hombre o del ángel se envuelva y a ella haya de atenderse, o basta la asistencia divina que, guiada por el conocimiento infalible de la verdad primera, garantice divinamente la indefectibilidad del testimonio creado, y así lo haga participante de la indefectibilidad misma de la locución divina y lo convierta, *en cuanto a tal efecto,* en testimonio y locución divina? *Ex natura rei* no se puede demostrar, y es falso que haga falta lo primero, pues en el orden de la eficiencia de esta dote del testimonio humano, basta la Omnipotencia aplicada por la divina voluntad y guiada por la sabiduría infalible de Dios, sin ninguna revelación anterior o concomitante. Luego si Santo Tomás concluye que para tal efecto se ha de considerar el testimonio de la locución divina, hay que confesar, o que Santo Tomás no ha guardado los fueros de la lógica, o que no habló en sentido propio y estricto.

Se ha de notar que en el pasaje que estudiamos, el Angélico no indaga qué hace falta para que nosotros podamos prudentemente prestar un asentimiento firme, sino qué hace falta para que un asentimiento de fe y un testimonio creado pueda ser *objetivamente indefectible* y unido siempre con la verdad. Por lo cual, para poder sabiamente defender tal estricta interpretación, sería, a lo que parece, preciso demostrar que si no *ex natura rei et per locum intrinsecum,* pudo Santo Tomás deducir tal conclusión, a lo menos por disposición de la actual Providencia y *per locum extrinsecum.* Pues Dios no presta tal auxilio al testimonio de la Iglesia sino cuando en él va encerrado el divino y se

quiere definir o explicar un testimonio verdadera y estrictamente divino.

Me guardaré muy bien de impugnar esta evasiva tomada en sí misma. Sólo diré que Santo Tomás, al hacer hincapié en la natural defectibilidad absoluta del ser creado, da a entender que para llegar a dicha conclusión no ha partido de la disposición extrínseca y accidental de la actual Providencia, sino de la ingénita condición de las cosas creadas.

Además, como en dicha evasiva el testimonio divino, material y objetivamente encerrado en el testimonio formal de la Iglesia, no convierte a éste en testimonio formal divino, y, por otra parte, debemos a la Iglesia docente (institución *sobrenatural* que goza de *connatural* infalibilidad en el ejercicio supremo de su *propia autoridad* doctrinal), le debemos asentimiento firme a su propio testimonio formal; nada nos sirve la dignidad de la locución divina estricta para llevarnos a un asentimiento firme e infalible a la autoridad docente y personal de la Iglesia, cuyo testimonio no es nunca testimonio y locución formal divina, sino concha que encierra la divina perla de la palabra de Dios; y así, nunca hallaríamos motivo formal propio y suficiente para prestar, como debemos, al testimonio formal de la Iglesia, asenso irrevocable.

Toda otra explicación de esto último no puede subsistir sin desconocer en la autoridad doctrinal eclesiástica la personalidad docente jurídica y moralmente perfecta e infalible que por derecho nativo de su divina institución y finalidad le corresponde a todas luces, como lo reconocen los eclesiólogos.

Se puede confirmar esta misma interpretación y glosa del texto con la siguiente observación y análisis. En la otra exégesis estricta del texto nada se gana para el intento del Santo. No es, pues, de creer sea según su mente, siendo ilógica por añadidura. En efecto, analicemos los elementos de la locución estricta divina y veamos si hay algo en ellos que añada alguna ventaja a la locución impropia, de que hablábamos, en orden a hacer del testimonio humano testimonio indefectible, que es el intento del Angélico.

Se distinguen en la locución propia dos elementos o notas. La primera es común a entrambas locuciones, por la que todo el que las recibe y se guía por ellas se hace partícipe de la divina infalibilidad. Es tal nota la de ser un influjo y comunicación divina con la criatura ra-

cional, que por estar dirigida por la sabiduría infalible de la Verdad primera, transmite al que la recibe y se aprovecha de ella la preservación del error y la unión indefectible con la verdad, que Dios trata de salvar. Por esa nota común tienen entrambas locuciones razón de participación *activa* de la infalibilidad. Es la segunda nota la característica de esta primera locución, por la que ésta nos lleva, de su nativa ordenación, a descubrir cuál es la mente y sentir de Dios sobre aquella misma verdad que él testifica y cuyo propio sentir acerca de ella nos quiere él manifestar. De esta significación y propiedad carece la locución impropia, no nos descubre, de suyo y directamente, la verdad de las cosas, en cuanto resplandece en la mente divina. Pero como en el pasaje citado de Santo Tomás no se trataba del medio de hacer el testimonio creado espejo y expresión de la mente de Dios, sino de ligar indefectiblemente *el creado testimonio* con la verdad objetiva, cualquier influjo divino eficaz, iluminado y guiado por la sabiduría de Dios, basta para tornarlo indefectible y objetivamente infalible.

Y así entendemos que, aunque Dios nunca hubiese hablado con los hombres, ni siquiera hubiese prometido su asistencia eficaz preservativa, tornaría ésta infalible objetivamente al testimonio humano dado con ella e infalible el asentimiento a él prestado por alguien que ignorase haberse dispensado a aquél tal privilegio.

Pero a todo esto se podrá replicar: en dicho artículo 8.° se trata de la fe divina, propiamente dicha y verdadera virtud teológica. En cuanto fe divina, propiamente tal, reclama adherirse a testimonio tomado en sentido estricto, y en cuanto virtud divina, demanda fundarse en motivo e infalibilidad propiamente divina; ninguna de estas dos cosas se da, si no recae la fe divina sobre un testimonio o locución divina estrictamente tal. Luego, cuando Santo Tomás pide que se considere y atienda a un testimonio en que Dios habla, se ha de entender de una locución propiamente tal y de estricto sentido.

Mas, si bien se mira, la réplica carece de sólido fundamento. Cierto que el asunto principal del artículo citado es la fe divina propiamente tal y a ella se ordena todo el razonamiento que precede a la conclusión final, por la que el medio y objeto principal de la fe divina aparece ser la verdad primera en sí misma; pero en los razonamientos parciales que preceden y *nominatim* en aquel donde se reclama sea considerado el testimonio de Dios revelante, se refiere el Santo Doctor expresamente al testimonio creado de hombre o de ángel *en orden a ha-*

cer a éste conducto infalible de verdad, no en orden a convertirlo en testimonio divino y fundamento indefectible de la fe divina. Y así se lee allí: *Unde neque hominis, neque angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quatenus in eis testimonium Dei loquentis consideratur.*

He reparado que el P. Marín Sola, en su obra (239), lo traduce o reproduce así en romance: «Ni el testimonio de *hombre* alguno, sea patriarca, profeta, apóstol o papa; ni el testimonio de ningún ángel u otra criatura alguna, puede merecer fe infalible si ese testimonio no es, a la vez y verdaderamente, el *testimonio de Dios.*» Pero esta versión, que ya se ve ser libre y con glosa, no tiene presente ni la restricción que impone la partícula *unde* con que empieza el texto, ni la estructura gramatical de la frase. La partícula inicial exige que fluya de la aserción precedente, en la que se afirma que el ser creado, *de suyo*, de su condición natural, vano es y defectible, si no *lo contiene el ser increado*, y que por eso es defectible toda verdad creada, a no ser en cuanto la mantiene recta la verdad increada. Ahora bien, el profeta, el apóstol, el papa, *en cuanto tales*, no son seres del orden natural, sino de origen o institución sobrenatural y *en cuanto tales* (así los toma el P. Marín Sola) no son vanos y defectibles, sino *iure nativo* infalibles, ni dejan, *de suyo*, de estar socorridos por el ser increado, sino que, *de suyo*, en su oficio, son sostenidos por la verdad increada en el ejercicio supremo de su poder; así, que no es de ellos de quienes debe hablarse en nuestro texto, aunque los introduzca el P. Marín. Además, el texto original, para merecer en su última parte la versión que se le da, habría de estar construído en esta forma: «Nisi quatenus *illa* (es, a saber, el testimonio de un ángel y de un hombre) ut testimonium Dei loquentis *considerantur*», o bien «testimonium Dei esse consideratur»; así aparecería la identidad de entrambos testimonios entre sí; pero tal como se lee ahora en el original, no demanda sino relación de continencia, a lo más, o de mera conexión.

Para más ilustrar y confirmar la solución dada a la réplica, analicemos el motivo formal de la fe divina propiamente dicha. Este es, según el modo de expresarse del Vaticano, «auctoritas Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest»; según la fórmula de Santo Tomás, es *ipsa veritas prima*. Por ser la fe divina fe propiamente dicha, exige adherirse a testimonio divino propiamente dicho; por ser virtud intelectual teológica demanda, como objeto o motivo propio, la autoridad in-

falible de la verdad primera, que va unida e informa el testimonio verdaderamente divino. Pero en este complejo la envoltura de la locución, *de suyo*, no tiene razón sino de puro requisito, carece de fuerza motiva; si alguna tiene, toda le viene de la autoridad de la verdad primera que la informa. Ahora bien, toda esta autoridad y fuerza motiva resplandece en la verdad primera o divino conocimiento, a título de su conexión indefectible con la verdad objetiva de las cosas, por ser principio supremo y norma de la verdad de las mismas, y esa conexión y valor lo mismo puede comunicarse en toda su integridad a la locución externa de Dios en el testimonio divino propiamente tal, que al testimonio formal humano, *secundum quid* divino, por la simple divina asistencia eficaz. Así, que no es menor la fuerza indefectible *objetiva* del testimonio y fe divina propiamente tal, que el del testimonio y fe divinos *secundum quid*, o sea de la fe eclesiástica. Por lo cual, bien pudo concluir Santo Tomás al final de su razonamiento, que el objeto formal o *medio* de la fe divina es la verdad primera; aun cuando en el razonamiento parcial, antes por nosotros aducido y discutido, hubiese hablado de un testimonio divino impropiamente tal, cual sería el dado por el hombre con la divina asistencia, y no se tratase en él de un testimonio divino estrictamente dicho. Tendría la ventaja en nuestra interpretación, de no haber ido más allá de lo que las premisas, en buena lógica, consentían.

Cuatro interpretaciones hallo del pasaje oscuro o difícil del Santo. «Unde nec hominis nec angeli testimonio assentire», etc.

La primera es la que da el P. Marín Sola; la segunda, dada por Harent *(Vacant.* Foi); la tercera, por el P. Schultes, en su última respuesta al P. Marín Sola *(Divus Thomas,* Placentiae, 1925), y la última, la que he apuntado arriba:

La primera exige identificación del testimonio creado con el testimonio propiamente divino, como ya lo hemos visto.

La segunda identifica el testimonio humano o creado con el testimonio divino, *secundum quid*, por virtud de la divina asistencia, y funda la infalibilidad de la fe a él prestada en la autoridad de Dios, que asiste y garantiza la verdad del testimonio humano.

La tercera llama testimonio divino, que se ha de considerar en el testimonio humano, a aquel por el cual consta de la institución divina de la autoridad eclesiástica e infalible, cuando testifica en grado supremo alguna verdad de la revelación o la declara.

La cuarta, pretendiendo salvar al Santo de la inconsecuencia lógica, que notábamos arriba, distingue entre el exigir para la infalibilidad del testimonio creado, un testimonio propiamente divino en el mismo testimonio humano, *per locum intrinsecum* y en virtud de las premisas en el texto asentadas, o exigirlo *per locum extrinsecum*, en razón de que Dios no asiste ni otorga la infalibilidad en provecho general de la Iglesia, sino cuando la autoridad de la Iglesia se emplea en declarar una verdad revelada o definir un dogma de fe, lo que supone siempre un testimonio humano, que incluya otro testimonio propiamente divino dado ya anteriormente. Por lo cual, si la verdad increada contiene con su asistencia y hace indefectible a la verdad creada y a su testimonio, es *en consideración* a la palabra revelada, que declara o define dicho humano testimonio y en sí mismo la envuelve y encierra; no porque lo requiera la infalibilidad objetiva del testimonio creado, *absoluta y necesariamente.*

La primera no nos place por las razones indicadas, y además porque nos llevaría a consecuencias que no se armonizan bien con el modo de hablar del Concilio Vaticano ni con el sentir general de los modernos eclesiólogos inspirado en dicho Concilio.

La segunda es la que más nos agrada por parecernos más conforme con la verdad objetiva, con la mente del Santo y con el modo de expresarse del Concilio Vaticano, y de los teólogos especialistas, posteriores al mismo, en sus tratados sobre la materia.

La tercera, aun cuando haría al caso y sería suficiente, si se tratara en dicho texto de la prudencia en prestar asenso firme a testimonio humano, no parece precisa ni oportuna cuando se habla de la indefectibilidad objetiva del asenso y del testimonio humano, al que se adhiere, y se trata de dar con la mente del Santo en tal texto y expresión.

La cuarta salva, sí, la lógica y la verdad de la expresión del Santo, pero no parece conformarse con su mente en dicho lugar; pues el Angélico argüía *ex natura rei* y *per locum intrinsecum* concluía al inducir el testimonio divino y no atendida la disposición actual de la divina Providencia, contingente y accidental.

Antes de terminar esta primera parte del apéndice, se me ocurre preguntar: ¿es paralelo este pasaje discutido del texto, con aquel otro de Santo Tomás (*3 Sentent.* dist. 25, q. 2, a. 2 ad 3), «Fidelis credit homini, non in quantum homo, *sed in quantum Deus in eo loquitur*»?

Entiendo que no. La razón es, porque en nuestro texto, que ahora

hemos estudiado, se discurre sobre la adhesión de fe *virtuosa e infalible* a testimonio humano o angélico, cualquiera que pueda ser ella, y en el segundo texto se trata de la fe divina con que, como fieles que somos (y lo somos por la fe divina que profesamos en el bautismo), creemos lo que nos enseña el catequista, el predicador, el Papa, definiendo algún dogma o artículo de fe: y entonces creemos con *fe divina lo enseñado*, no porque lo dice el catequista o el Papa, sino porque eso mismo lo ha dicho Dios y se encierra ciertamente en el dicho del hombre.

El Concilio Vaticano y la infalibilidad

Este santo y ecuménico Concilio, al tratar en la sesión cuarta de la prerrogativa de la infalibilidad pontificia, en dos lugares toca y explica la naturaleza de la infalibilidad de los Romanos Pontífices y las causas de donde se origina y proviene.

El primero comienza con aquellas conocidas palabras: «Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est», y termina con aquellas otras: «Ut sublata schismatis occasione, Ecclesia tota una conservaretur atque suo fundamento innixa, firma adversus inferi portas consisteret.» (Denz. Banw. *Enchirid. Symb.*, nn. 1836-7.)

El segundo lo constituye la definición misma de dicho dogma (*ib.*, 1839 40).

A estos dos textos podemos añadir la declaración auténtica de su sentido, hecha por el Relator V. Gasser, quien, con respecto a la causa de la infalibilidad, se expresa así: «Principium seu causa efficax infallibilitatis est tutela Christi (no dice promissio Christi) et assistentia Spiritus Sancti.» (*CL.*, 7, col. 414.)

De estos testimonios el más breve, significativo y autorizado al mismo tiempo, es aquel inciso que se lee en la definición dogmática: «Per assistentiam divinam ipsi in Petro promissam.»

Sobre estos textos, pues, y principalmente sobre el último, versará nuestro estudio en esta parte.

Hablaremos primero de la infalibilidad y después del asenso firmísimo debido a la definición infalible del Papa o de la Iglesia.

a) De la infalibilidad.

Acerca de la naturaleza, causas y efectos de la infalibilidad, en virtud de las enseñanzas vaticanas, *sabemos* lo siguiente:

1.° Que la infalibilidad no nace de revelación dada a descubrir y manifestar nueva doctrina, aunque siempre suponga la antigua divina revelación entregada por los Apóstoles a la Iglesia, y a cuya guarda y fiel exposición se ordena: «Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante, novam doctrinam patefacerent», etc. *(ib.*, 1836).

2.° Que es positivamente fruto de la asistencia divina eficaz para guardar y exponer el divino depósito de la fe: «Sed ut, eo assistente, fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent.» «Hoc igitur *veritatis et fidei numquam deficientis* carisma Petro eiusque in hac cathedra successoribus divinitus collatum est», etc. *(ib.*, 1837). «Per assistentiam divinam ipsi in b. Petro promissam, ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor Ecclesiam suam..... instructam esse voluit..... ideoque eiusmodi R. Pontificis definitiones *ex sese..... irreformabiles esse» (ib.*, 1839).

3.° Que se otorga a los Romanos Pontífices tal asistencia por la promesa de Cristo: «Plenissime scientes (Patres et Sancti Doctores) hanc Sancti Petri Sedem ab omni semper errore illibatam permanere, secundum Domini Salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam «Ego rogavi pro te», etc. *(ib.*, 1836).

Como se ve por esta declaración del Decreto, la razón de aludir a la promesa en la definición dogmática es para que entendiésemos la fuente de tal conocimiento, persuasión y doctrina entre los Santos Padres y Doctores.

4.° Que la causa moral, meritoria e impetrativa es la institución, oración y promesa de Cristo: «Plenissime scientes (SS. PP. et DD.) hanc Sancti Petri sedem ab omni semper errore illibatam permanere secundum Domini salvatoris nostri divinam pollicitationem discipulorum suorum principi factam «*Ego rogavi* pro te ut non deficiat fides tua et tu aliquando conversus *confirma* fratres tuos» *(ib.*, 1836). En estas palabras tenemos la oración que la alcanza o causa impetrativa y la promesa implícita al dar Cristo a aquélla por eficaz y suponer su efecto cuando recomienda a la Santa Sede que se aproveche de él para confirmar a los otros fieles en la fe, que es el fin de su institución.

Esto último se corrobora por las palabras que siguen a aquéllas en el texto: «Hoc veritatis et fidei numquam deficientis carisma Petro eiusque in hac cathedra successoribus divinitus collatum est ut..... Ecclesia tota una conservaretur atque *suo fundamento innixa, firma*

adversus inferi portas *consisteret.*» Ahora bien, en Cristo la acción de orar, prometer e instituir o conferir divinamente este carisma de verdad, que es, consiguientemente, en Pedro y sus sucesores, carisma de fe indeficiente y en la Iglesia de unidad y firmeza de doctrina contra el poder del infierno, es acción de fuerza moral, impetrativa y meritoria de lo mismo que pide y promete e instituye, como lo declaraba ya Mons. Pie al comentar el primer esquema del Decreto: «Significari quoque causam privilegii..... meritoriam sive impetrativam, nempe institutionem ac promissionem atque orationem Christi. «Et ego rogavi pro te», etc. *(CL.*, 7, col. 299).

5.° Que *la causa final*, aducida así por Cristo como por el Concilio Vaticano en los textos que acabamos de copiar, de tal prerrogativa, es que por la fe indefectible de Pedro y de sus sucesores toda la Iglesia se conserve en su unidad de fe y se mantenga en ella firme contra el poder del infierno por apoyarse en tal fundamento.

6.° Que *la causa eficiente y eficaz*, y, por ende, adecuada de este privilegio, es la divina tutela de Cristo y asistencia del Espíritu Santo prometida en la persona de San Pedro a todos los Romanos Pontífices al desempeñar su oficio pastoral con la plenitud de su poder cuando definen (1) doctrina de fe o moral. Basta recordar, para confirmarlo, las palabras de la definición dogmática: «Romanum Pontificem cum ex cathedra loquitur..... per assistentiam divinam ipsi in b. Petro promissam ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor in definienda doctrina de fide vel moribus Ecclesiam suam instructam esse voluit» *(ib.*, 1839). El Relator Mgr. Gasser, al declarar el sentido auténtico de la fórmula dogmática, dice sencillamente así: «Principium seu *causa efficax* infallibilitatis est tutela Christi et assistentia Spiritus Sancti» *(CL.*, 7, col. 414), sin introducir para nada en ella la divina promesa, luego no es elemento constitutivo de aquélla, y aunque ella faltase, si se diese la asistencia pura eficaz bastaría para el efecto. Ya vimos que en las palabras anteriores del Decreto se aducía la promesa como

---

(1) Hay una declaración preciosa del Relator sobre el sentido de esta palabra *definit:* «Vox definit significat quod Papa *suam sententiam*, *circa doctrinam* de rebus fidei et morum *directe et terminative* proferat; ita ut unusquisque fidelium certus esse possit *de mente* Sedis Apostolicae, de mente R. Pontificis, ita quidem ut certo sciat a R. Pontifice hanc vel illam doctrinam *haberi* haereticam, haeresi proximam.....» *(CL.*, 7, col. 474-5.)

fundamento del conocimiento que en la Iglesia hay de la preservación perpetua del error en la Sede de Pedro, no como elemento intrínseco de la causa eficaz de la infalibilidad.

Es, según el Concilio Vaticano, tan suficiente esta causa de la infalibilidad, que la infalibilidad procedente de ella sola (1) hace irreformables los juicios o definiciones supremas, sancionadas con tal socorro y obligatorio en nosotros el obsequio de recibirlas y abrazarlas con firmeza y en razón de ellas mismas, pues dependen no del consentimiento antecedente, concomitante o subsiguiente de la Iglesia. Y así decía el Relator· «At vero alter error proscribendus est, quod scilicet R. Pontificis decreta non sint irreformabilia *et a fidelibus tenenda* si nondum accesserit consensus Ecclesiae, vel de illo non constet *(CL.*, 7, col. 420).»

A confirmarnos en esto mismo nos servirá, aparte de lo que escribimos ya en nuestro art. 1.°, p. 125, el análisis que vamos a hacer del papel que la promesa puede desempeñar, caso de constituir o robustecer la asistencia misma en orden a obtener el éxito de la objetiva preservación de error de una manera indefectible, en el fallo pontificio.

Concebimos muy bien que de tres modos distintos pueda influir la promesa en el logro del fin indicado: o como razón moral infalible y única que induzca a Cristo a prestar ciertamente a su tiempo una asistencia eficaz, o como medio a nosotros necesario para conocer con certeza la existencia del socorro y tornarlo así a nosotros provechoso, o como fundamento a nosotros indispensable para tributar asenso divinamente firme e infalible a la autoridad definidora de la Iglesia; hallando así, no en la revelación nueva y particular, sino en la revelación antigua y general, donde está la promesa, el fundamento último y completo de un asenso infalible y divinamente infrustrable, que es lo que buscaba el P. Marín Sola y no lo hallaba sino en la promesa.

Pero si bien lo observamos ninguno de ellos, aun concediendo gratis que estén legítimamente supuestos y sean verdaderos, probaría que la promesa es elemento constitutivo o necesario de la asistencia eficaz, o que ella hace falta para afianzar o asegurar objetivamente su eficacia, caso de darse, o que se hace precisa para obtener nosotros el socorro *objetivo* del fallo pontificio infalible, o que es insustituíble para

---

(1) Téngase presente la declaración simplificadora del Relator.

tener fundamento objetivo, y de suyo suficiente, a fundar en nosotros un asenso objetivamente infalible y divinamente infrustrable, que es todo lo que de la asistencia eficaz en sí misma considerada y en el orden objetivo se puede esperar.

Decíamos «aun concediendo *gratis* que (estos modos distintos) estén legítimamente supuestos y sean verdaderos». Y con razón, pues en realidad ni la promesa divina es la razón moral única que a Cristo induce a prestar ciertamente su auxilio eficaz, pues basta a este fin la voluntad eficaz de Cristo embebida en la institución del Primado para fundamento perpetuo de la perpetua unidad y consistencia firmísima de la Iglesia en su fe y pureza de doctrina, ni hace falta para que nosotros conozcamos ciertamente la existencia de tal prerrogativa, pues la podíamos colegir de la naturaleza y fin del Primado y de la Iglesia misma, ni tampoco nos es necesaria para hallar fundamento lógico a nuestra adhesión firme a la definición del Pontífice o de la Iglesia, dado que suficientemente se halla en el fallo de la autoridad doctrinal del Papa o de la Iglesia jerárquica, *iure nativo* infalibles. Y cuenta que de esa asistencia eficaz de la infalibilidad, desnuda de la promesa, colegía el Relator, y el Concilio, que se volvían irreformables los juicios definitorios de la Santa Sede, independientemente del consentimiento de la Iglesia, y que se había de proscribir como erróneo contra la fe el hacerlos dependientes de aquél o de su cierta noticia, y el negar la obligación de abrazarlos y mantenerlos firmemente, antes de que tal consentimiento se diese o de que constase con certeza de su existencia. «At vero alter error proscribendus est quod scilicet R. Pontificis decreto non sint irreformabilia *et a fidelibus tenenda*, si nondum accesserit consensus Ecclesiae, vel de illo non constet» (*CL.*, 7, col. 420).

Pero supongamos que esos tres modos son legítimos y aun verdaderos. Con todo eso siempre será exacto: 1.°, que la promesa no es parte constitutiva o condición necesaria de la asistencia eficaz, pues si ésta se da, aun cuando no haya sido previamente prometida, bastará para conseguir indefectible y divinamente la objetiva preservación del error en la enseñanza pontificia; 2.°, que siempre será cierto que el fallo definitorio es en sí mismo objetivamente infalible, y digno, *de suyo*, de asenso firmísimo en virtud de la asistencia eficaz, de hecho conferida, aun cuando de ello no nos conste; 3.°, que siempre será cosa averiguada que en tal fallo así dado habrá suficiente fundamento *objetivo* en el orden lógico, para adjudicársele un asenso firmísimo,

y cualquiera que a él se adhiera tendrá adhesión infalible, aun cuando por falta de previa noticia pueda pecar de temeridad y deje de tener conciencia de la propia infalibilidad de su juicio adhesivo.

Y, después de todo, ¿no viene a ser cosa chocante y peregrina que el socorro singular de la asistencia eficaz, sobreañadido al beneficio general de la revelación divina para suplir sus oscuridades y deficiencias en orden a nuestro conocimiento y fe, y darle lo que le falta, se venga a constituir y apoyar sobre todo en aquel don a todos concedido de la revelación y promesa antiguas, como si para ello no bastase la institución de una autoridad doctrinal, *iure nativo* infalible en el desempeño supremo de su poder, y que, vigorizada con la asistencia eficaz a ella debida, impone su fallo a la cristiandad?

Por otro lado, la promesa, *de suyo*, no induce sino la dispensación de la asistencia eficaz suficiente para la infalibilidad, pues esto es lo que se promete. Ello conferido, la promesa queda cumplida. Ahora bien, ¿quién dirá que una asistencia que por sí no basta para ser eficaz, sino que necesita del rodrigón de la revelación y promesa antigua, es la asistencia que Cristo ofrecía y no una que por sí misma bastase al intento?

Tanto más hemos de pensar así, cuanto que la promesa en el orden objetivo y de eficiencia no puede influir sino sólo mediata y moralmente e induciendo a Cristo a que se dispense la asistencia; mas si ésta, por hipótesis, no es suficiente en el orden objetivo y de eficiencia, tampoco lo será, aun cuando se junte con la promesa, pues ésta, en cuanto tal, no tiene virtud efectiva sino en la forma dicha y suponiendo la suficiencia *completa* de la divina asistencia como *causa inmediata, física y eficiente.*

b) Del asentimiento firme debido a la definición infalible.

Sobre este punto diremos a quién se debe propiamente, por qué, cómo y acerca de qué versa directa e inmediatamente, y cuál es, según eso, su naturaleza y perfección característica, dentro todo de la doctrina y mente del Concilio Vaticano.

1.° ¿A QUIÉN SE DEBE PROPIAMENTE Y SOBRE QUÉ VERSA?

Se debe a la autoridad doctrinal de la persona que en nombre propio y con propia autoridad infalible da la definición y profiere el juicio irreformable, y como esta definición no es otra cosa (según

declaraba el Relator al explicar la palabra *definit*, de la fórmula dogmática) que proferir de un modo directo y resolutivo *directe et terminative*, cuál es el sentir, sentencia o juicio del Pontífice como tal, acerca de algún punto de doctrina, que se refiere a cosas de fe o moral, síguese que el asentimiento se debe y presta directa y resolutoriamente a la autoridad doctrinal e infalible del testimonio formal del Romano Pontífice. Y como este testimonio versa propia y directamente sólo sobre lo que estima y siente el Papa acerca de una doctrina, no sobre si es verdadera o falsa, objetivamente, sino sobre si él la considera o tiene como herética o próxima a herejía, etc., dedúcese que el asenso, propiamente debido, estará en adherirse al Papa, juzgando que tal doctrina merece la censura que éste le adjudica. Añadía, en efecto, el Relator: «Ita ut unusquisque fidelium (en virtud del fallo definitorio) certus esse possit de mente Sedis Apostolicae, ita quidem ut certo sciat a R. Pontifice hanc vel illam doctrinam, *haberi haereticam* (no dice *esse haereticam)* proximam haeresi», etc. *(CL.*, 7, col. 474-5). Por otro lado, inútil es recordar que el Papa, al definir, obra como Pastor y Doctor de la Iglesia universal y *pro suprema sua apostolica auctoritate*, es decir, empleando en su plenitud su poder doctrinal propio y en él ordinario, y hablando y definiendo, por consiguiente, en nombre propio, por donde a él debemos tributarle el asentimiento que se tributa y se debe a quien en materia propia habla en nombre propio y con autoridad propia, y por añadidura infalible.

2.° ¿Por qué se le debe?

No se le debe porque su fallo sea palabra de Dios infalible, pues no lo es, como quiera que no es Escritura divina, ni voz de Profeta, de legado u oráculo divino, lo que supondría nueva revelación del cielo. No se le debe porque su fallo contiene antigua palabra de Dios, pues entonces la sumisión sería, no a la autoridad misma eclesiástica y a su propio sentir, sino a la materia divina en aquella palabra pontificia *contenida*, por razón de la autoridad de Dios que la informa.

Y aunque, cuando por primera vez, nos es conocido por el testimonio del Papa o de la Iglesia que el punto de doctrina definido está ciertamente revelado, hay obligación *por ley natural hipotética* de prestarle fe divina, su razón de obligar no procede del fallo mismo del Papa o de la Iglesia, sino de la palabra misma de Dios, que por ser

revelación pública a todos dirigida, obliga a todos a abrazarla y a creerla con fe divina.

No se le debe sólo por ser infalible el fallo, pues esto sólo nos obligaría a no rechazarlo positivamente y a no ponerlo en duda, y este asenso es tal, que ha de ponerse positivamente y con adhesión firmísima por ser infalible.

El motivo de entrambas cosas a la vez está en la autoridad doctrinal del Primado, que a su fallo lo hace, no sólo *iure nativo* infalible, sino también enseñanza pastoral y eclesiástica, que los fieles, miembros de la grey cristiana, están obligados a recibirla.

El Concilio Vaticano enseña que cuando habla el Papa *ex cathedra*, por razón de la divina asistencia goza de la misma infalibilidad y en las mismas materias de que goza la Iglesia, y que por eso son sus juicios irreformables (como lo son los de la Iglesia). Mas como no puede hablar *ex cathedra* sin imponer su autoridad doctrinal y ejercer en su plenitud su propia apostólica autoridad, se ha de concluir que no sólo por razón de la infalibilidad, que *iure nativo* la acompaña, sino por su suprema y ordinaria autoridad doctrinal deben acatarse, recibirse y abrazarse intelectualmente sus decisiones doctrinales.

Ya en el primer esquema del Decreto se decía: «Et eiusmodi decreta (definitiones R. Pontificis) *per se* irreformabilia a quolibet christiano pleno fidei obsequio *excipienda et tenenda esse.*»

Y el Relator del esquema, modificado y aprobado, decía al declararlo: «At vero alter error proscribendus est, quod scilicet R. Pontificis decreta non sint irreformabilia et a fidelibus tenenda, si nondum accesserit consensus Ecclesiae vel de illo non constet.»

Ahora bien, consta que estos Decretos, por ser dados con la plenitud de la apostólica autoridad y con asistencia divina a ella vinculada, connaturalmente, que los torna infalibles, son irreformables y deben acogerse y mantenerse firmemente por los fieles como los decretos de la Iglesia, aun cuando en tales decretos no se definan dogmas de fe y *no conste*, por tanto, *a todos*, que en ellos se encierra divina revelación; luego no puede tratarse de obsequio de fe divina, ni de motivo formal propio y exclusivo de la fe divina. El motivo es, pues, el de la autoridad doctrinal infalible de la Iglesia, proporcionado a engendrar asentimiento firme, religioso y propio de la fe eclesiástica.

Esto mismo se comprueba por las palabras antes aducidas del Decreto: «Hoc veritatis et fidei nunquam deficientis, carisma Petro et

succesoribus eius divinitus collatum est..... ut Ecclesia tota una conservaretur, atque *suo fundamento innixa, firma* adversus inferi portas consisteret.» Según estas palabras, el apoyarse la Iglesia en su propio fundamento, que es la cátedra de Pedro infalible, es la razón de mantenerse firme y estable contra las puertas del infierno. Pero si la razón propia de la firmeza del asenso a sus enseñanzas infalibles no fuese la plenitud de la apostólica autoridad, mas sólo la prerrogativa de la infalibilidad adjunta, entonces sería firme, no precisamente por apoyarse en el fundamento de la cátedra de Pedro, sino en la divina infalibilidad participada, caso de no formar ésta con dicha cátedra un complejo connatural, por razón de la propia finalidad de ésta y por divina positiva institución.

3.° ¿CÓMO DEBE PONERSE TAL ASENTIMIENTO?

Para que sea realmente lo que debe ser, al intentar uno ponerlo, ha de mirar a la persona que da el testimonio formal, en la definición infalible, considerándola revestida de la autoridad propia doctrinal y la prerrogativa de infalibilidad que la corresponde al definir; ha de poner los ojos al mismo tiempo en el objeto inmediato y propio de aquél, o sea en lo que siente y juzga el Papa o la Iglesia acerca del punto de fe o moral resuelto, atribuyéndole la misma censura que le adscribe la Iglesia, con adhesión firmísima, apoyándose para ello en la autoridad doctrinal infalible que primero consideraba y cuidando de no creerlo con fe divina, pues la autoridad del testimonio formal del Papa o de la Iglesia, por no ser de testimonio formal divino, no da motivo a tal fe y adhesión. Ahora, sobre la materia indirecta de la definición, o sea sobre el punto doctrinal definido, puede, si lo tiene ciertamente por revelado, practicar un acto de fe divina fundándolo intrínsecamente en la autoridad divina de la misma revelación que envuelve. La autoridad de la Iglesia sólo desempeña un papel extrínseco, preparatorio y regulador del acto de fe divina, dándonos a conocer *a todos* con certeza que dicho punto está revelado, *cuando lo define como dogma* de fe o verdad revelada.

Todo esto es un corolario o aplicación de lo establecido en los puntos anteriores, y se prueba con los mismos testimonios del Vaticano en ellos aducidos (1).

---

(1) Véase también lo que escribíamos en esta Revista, t. 5, p. 134.

4.° ¿CUÁL ES SU NOTA CARACTERÍSTICA?

Según lo dicho y probado, cuando asentimos al Papa o a la Iglesia, apoyados en su autoridad propia e infalible, lo que creemos es que el punto tocado en la definición merece la calificación que le pone la Iglesia o el Papa en relación con la revelación (de dogma de fe o de herejía, próxima a la fe, o a la herejía, etc., según los casos). Y cuando ponemos acto de fe divina, lo que creemos es que ello es verdad o falsedad en sí mismo y lo creemos por la autoridad de Dios que así lo ha revelado.

En el primer caso hay acto de fe eclesiástica; en el segundo de fe teológica.

El primero es acto de fe humana infalible, pero sagrada y religiosa, como lo es el motivo de obediencia y adhesión, por que se pone.

El segundo es de fe divina y propio de virtud teologal.

Sin embargo, la infalibilidad de entrambos es igualmente firme, pues radica y se funda en la indefectibilidad de la verdad primera, que o garantiza la verdad del fallo eclesiástico, en el primer caso, o, lo que es más perfecto en orden a la fe divina propiamente dicha, la testifica formalmente, como sucede en el segundo.

III

Santo Tomás y el Vaticano entre sí en orden a la infalibilidad

Si después de haber visto por separado qué es lo que Santo Tomás y el Concilio Vaticano enseñan en los pasajes estudiados sobre la infalibilidad, conferimos entrambas doctrinas entre sí para ver si están acordes o discordes el uno y el otro, podremos fácilmente venir a las siguientes conclusiones:

1.ª Según la interpretación por nosotros admitida, que es la más probable, no hay disonancia, sino perfecta armonía entre el Doctor Angélico y el Concilio Vaticano, pues entrambos requieren y dan por suficiente, para un testimonio humano objetivamente indefectible, la garantía de la verdad primera, por la asistencia divina, sin locución divina, propiamente dicha.

2.ª Aun cuando, con respecto al asentimiento que se ha de po-

ner después que la Iglesia ha determinado algún punto virtualmente revelado, Santo Tomás requiere que se ponga acto de fe divina, esto no se opone al Concilio, pues éste deja libertad para pensar, o que todo lo definido es de fe divina, o, por lo menos, sólo teológicamente cierto, en algunos casos. De todos modos, Santo Tomás ha de admitir, antes del acto de fe divina prestado, un asentimiento previo a la autoridad infalible de la Iglesia, por el cual tenga virtualmente por cierta la revelación de aquella verdad que se dispone a creer con fe divina.

3.ª El medio o motivo de una fe *infalible* es el mismo para entrambos maestros, esto es, la autoridad de la verdad primera que garantiza el acierto del testimonio, bien por asistencia divina y locución divina impropiamente dicha, bien por testimonio formalmente divino ciertamente incluído en el testimonio formal de la Iglesia o el Papa, cuando se define un dogma de fe o se condena algo por herejía.

4.ª No aparece de relieve en Santo Tomás el papel que desempeña la Iglesia en su magisterio supremo doctrinal, ni se descubre con claridad la índole, perfección y personalidad de su oficio docente, ni el objeto inmediato de la definición pontificia, ni el carácter genuino del asenso debido a su propia autoridad; pero esto no se ha de extrañar en un Doctor del siglo XIII, cuando la eclesiología estaba aún en mantillas o por nacer y no se contaba con las luces de los Doctores, Papas y Concilios que han florecido después, señaladamente del Concilio Vaticano, llamado a enseñar y definir sobre la autoridad de la Iglesia o del Papa y sobre la prerrogativa de su infalibilidad. Sin embargo, no le es contrario.

5.ª Si se interpreta a Santo Tomás según la primera forma de las cuatro que arriba propuse, o sea la del P. Marín Sola, hay que confesar que teniendo presente la enseñanza Vaticana de la pura asistencia divina, tal como la declaró el Relator, se hace al Santo pasar por mal dialéctico en el famoso pasaje art. 8 *de veritate,* pues siendo así que bastaba a un testimonio humano, para salvar indefectiblemente la verdad, la simple asistencia divina, tanto *ex natura rei* y de las premisas del Santo, como por dictamen del Concilio, sin embargo, Santo Tomás colegía la necesidad de una locución o revelación propiamente divina. Y así aparece en pugna con el Concilio. Hay que abandonarlo para seguir las francas enseñanzas Vaticanas.

6.ª Si partiendo de dicha interpretación deducimos (creo que lógicamente) que el motivo formal del asenso firme a la definición in-

falible del Papa ha de ser, no la autoridad de Dios asistente, sino la autoridad de Dios revelador, sin incluir por motivo la autoridad de la Iglesia, que no puede ser sino instrumento con respecto a la autoridad de Dios revelador y a la fe divina, hay que oponer Santo Tomás a la doctrina y mente del Concilio, que por una parte enseña que la Iglesia, apoyándose en su fundamento de la Cátedra de Pedro, permanecería firme contra el poder del infierno y entera en su unidad en la voluntad eficaz del fundador del Primado y del conferidor del carisma de la infalibilidad; y por otra declara de suyo irreformables los fallos del Papa hablando *ex cathedra*, o sea según la plenitud de su apostólica autoridad.

Esto es lo que entiendo debe decirse, según se siga una u otra interpretación, y con esto pienso haber satisfecho suficientemente a mi propósito y compromiso.

ALFONSO M. DE ELORRIAGA

Colegio Máximo de Oña.

BOLETÍN DE COSMOLOGÍA BIOLÓGICA

(Continuación) (1)

Lewitsky (2) no sólo por medio de curvas biométricas, sino según la expansión geográfica, estudia la heterostylia de la *Anchusa officinalis* en sus dos razas con el carácter recesivo del pistilo largo, con el dominante del pistilo corto, que por cruzamiento dan una proporción algo mayor de raza larga, ya que es más fácil la fecundación con el pistilo largo.

Con el ejemplo de las variedades del género *Festuca,* ligadas a la diferencia en el número de cromosomas 14, 28, 42 y 70, cree Lewitsky entrever la vía para divergencias filéticas dentro del género: ni se olvida de que individuos de una misma variedad poseen, según el área geográfica, diverso número de cromosomas.

Lenz (3) refiere los resultados de cruzar la mariposa *Epicnáptera tremulifolia* con la *ilicifolia:* entre los híbridos, todos de tipo intermedio, los machos de la primera generación son fértiles; las hembras, en cambio, si salen por cruzamiento de hembra *tremulifolia* con macho *ilicifolia* también lo son, mas si salen por cruzamiento de hembra *ilicifolia* con macho *tremulifolia*, dan huevos rudimentarios. Cruzados los machos de la primera generación con hembras *tremulifolia*, dan hembras de huevos gigantescos, unas tres veces mayores que los ordinarios: ¿es por el diploidismo de los cromosomas?

Salaman (4) se ocupa de la patata, de los cruces entre el *Solanum*

---

(1) V. t. 8, p. 211.

(2) Lewitsky, *Biometrischegeographische Untersuchung der Heterostylie bei Anchusa officinalis L.*, VK, pp. 987-1005.

(3) Lenz, *Ein weiterer mendelnder Artbastard Epicnaptera tremulifolia × ilicifolia*, VK, pp. 984-986.

(4) Salaman, *The Inheritance of Cropping in the Potato*, VK, pp. 1240-1253;

utile y el *S. tuberosum*, del número de cromosomas, de su división en univalentes y divalentes, de los genes inhibidores, dominantes, eliminados, absorbidos en los híbridos.

R. de Vilmorin y **M. Simonet** (1), con lujo de métodos biológicos, cuentan el número de cromosomas en los *Solanum* 12, 24, 36 y 48; es decir, que el número de haploides es 12. Atendiendo al número de cromosomas, debe distinguirse el *S. gracile* con sus 12 cromosomas del *S. nigrum* con sus 36, aunque exteriormente no se los distinga por sus caracteres morfológicos; 12 o múltiplos de 12 son los cromosomas del tomate, 12 en los pimientos, 36 el de *Salpichroa*, de la tribu de las *atropeas;* las *Hyoscyameas* dan 12 en la *datura* y *scopolia*, pero 17 en el *hyoscyamus* o 34, pero no 36. En la tribu de las *cestrineas*, 12 o 24 llevan las *Nicotiana*, si bien en algunas variedades baja a 9 por juntarse en uno tres cromosomas adaptando forma de espiral. Completa la citología los medios sistemáticos: *Nicandra* y *Physalis*, aunque exteriormente muy parecidas, cuentan la una con 10, la otra con 12 cromosomas, lo cual explica la dificultad de hibridarse. *Salpichroa* y *Solanum*, al parecer tan diversos, coinciden en el número de cromosomas.

Sax (2) pone de relieve la importancia del estudio citológico que determine el número de cromosomas en las variedades de trigo y subgénero *Aegilops*. Probable es que el *Triticum vulgare* sea un híbrido del Aegilops con el *T. dicoccum* o *Emmer*, dada la equivalencia de sus cromosomas. La esterilidad de los cruzamientos entre las diversas variedades de trigo procede de los cromosomas eliminados y de la dificultad de armonizarse el conjunto de los restantes, los 14 del *dicoccum* con los 21 del vulgar, ya que de los 21 los 14 son semejantes a los *dicoccum* y los 7 restantes son diversos.

Tschermak (3) refiere el resultado al fin de años logrado de bastardos fértiles entre *Aegilops ovata* con *Triticum dicoccoides*, y entre trigo y centeno. De ahí colige la posibilidad de conseguirse por hibri-

---

Abnormal Segregation in Families Arising from the Cross Solanum utile × *S. tuberosum*, VK, pp. 1230-1239.

(1) R. de Vilmorin y M. Simonet, *Recherches sur le Nombre des Chromosomes chez les Solanées*, VK, pp. 1520-1536.

(2) Sax, *Chromosome Behavior in Triticum Hybrids*, VK, pp. 1267-1284.

(3) Tschermak, *Uber seltene Getreide und Rübenbastarde*, VK, pp. 1495-1498.

dación especies nuevas, verosímilmente con cambio o mutación de genes.

Sapehin (1) cuenta entre las razas espaltoides del trigo la que da 36 cromosomas, 16 bivalentes y 4 univalentes. Estudia luego las anomalías, y no es pequeña la que siendo anómala la línea pura, sea normal el bastardo del *T. milturum* o *T. vulgare*. También es interesante el híbrido *T. vulgare* con el *T. durum*.

Bleier (2) presenta un estudio citológico sobre los bastardos *Aegilops* con *Triticum*. Obtenido un primer híbrido (fértil en el bastardo *Aegilops ovata* × *Triticum durum*) se vuelve a cruzar el bastardo con *Aegilops ovata*. Tiene el nuevo bastardo 14 cromosomas bivalentes, que se sitúan en el plano ecuatorial, y 14 univalentes, que se colocan en anillo alrededor en el límite exterior del núcleo. Después que los bivalentes se apartan del ecuador y se juntan apelotonados en los polos, bajan hacia el ecuador los univalentes para luego separarse, sin hendirse, y se reúnen en los polos. Siguen las fases, y en el estadio de tétradas se desarrollan hasta 4, 5 y 6 células. Tal bastardo es muy débilmente fértil. Abundan los casos curiosos que no se prestan a generalizaciones.

Miège (3) señala la importancia del *Triticum inflatum* descubierto por Vavilov en estado natural por China y Persia; le obtiene Miège por hibridación intraespecífica de *T. vulgare oasicolum*, variedad del Sur de Argelia, con el *T. vulgare H.*, variedad índica.

Meister (4) advierte que, siendo difícil conseguir híbridos fecundos con el *T. vulgare* × *T. monococcum*, se cruza, y con relativa facilidad, *T. vulgare* con *Secale cereale*. Es que las actividades instrumentales de los genes de diversos géneros (como quiera que se comprendan dentro de una misma esencia y sean gobernados por la causa principal de una potencia vegetativa) se completan por su misma heterogeneidad y se favorecen.

---

(1) Sapehin, *Hylogenetische Untersuchungen an Weizen*, VK, pp. 1254-1262.

(2) Bleier, *Zytologische Untersuchungen an seltenen Getreide und Rübenbastarde*, VK, pp. 447-452.

(3) Miège, *Complexité de la Descendence de deux Hibrides intraspécifiques Valeur génétique du Groupe Triticum inflatum Vav.*, VK, pp. 1118-1121.

(4) Meister, *Das Problem der Speziesbastardierung im Lichte der experimentellen Methoden*, VK, pp. 1094-1117.

En 1925 se obtuvieron en la granja de Saratow 11.000 granos híbridos de trigo con centeno. Mas, por regla general, son estériles; para que los bastardos germinen granos maduros es necesario volver a fecundar o cruzar los híbridos, bien con el trigo, bien con el centeno, resultando con el segundo cruce híbridos que tiran a trigo, o a centeno, o a tipo intermedio.

Influjo grande en todo el Continente asiático opina Meister que tuvo el centeno para la raza de trigo blando. Señales lleva éste de híbrido, como que entre las tres hipótesis enumeradas prefiere la de que el *Triticum vulgare* es producto de hibridismo, no entre *T. dicoccum* y *Aegilops*, como se dijo, sino con el centeno. Mezclados andan en regiones extensas de Asia el trigo *dicoccum* y el centeno: los 28 cromosomas del trigo con los 14 del centeno fácilmente se parean.

Blackburn (1), con preparaciones figuradas, presenta con claridad el número y figuras en círculo, en espiral, en arco, de los cromosomas del género *Silene* y sus géneros próximos. De las 46 especies de *Silene* las 44 conservan el número 12 de cromosomas, la *S. ciliata* presenta ya 24, ya 96, múltiplos de 12. La *S. vallesia* 24.

Brieger (2) se ocupa del género *Nicotiana* y observa el paso a dominante de un gene recesivo, mediante la hibridación entre plantas de distinto número de cromosomas. Mas no todo lo decide el número; aun entre híbridos de plantas de igual número de cromosomas resultan fainotipos diversos, según los genes preponderantes. La *Nicotiana tabacum* es de flor rojo oscura, *tabacum* Cuba es rosa clara y casi blanca, *N. glutinosa* es rosa amarillo, *N. sylvestris* lleva flor de blanco puro, *N. Rusbyi* florece en rosa verde, *N. tomentosa* es rosa casi blanca. Color, forma y tamaño de las flores son en los híbridos de tipo intermedio al de los progenitores. En esos tipos intermedios siempre domina el carácter del *tabacum*, mas no se oculta del todo el de las otras plantas cruzadas.

Clausen (3), después de enumerar las 20 especies de *Nicotiana*

---

(1) Blackburn, *Chromosome Number in Silene and the Neighbouring Genera*, VK, pp. 439-446.

(2) Brieger, *Uber Artkreuzungen in der Gattung Nicotiana*, VK, pp. 485-495.

(3) Clausen, *Interspecific Hybridization and the Origin of Species in Nicotiana*, VK, pp. 547-553.

por el número de cromosomas 9, 10, 12, 24, 36, se fija en la *digluta*, especie híbrida de 36 cromosomas, obtenida por cruzamiento de *N. glutinosa* con *N. tabacum*. Si la primera generación sale estéril, fecundada con cualquiera de los progenitores, se hace fecunda. Ni menos curiosa es la serie de híbridos del *tabacum* con *sylvestris* o con *tomentosa*. Porque se puede esquematizar los resultados de este modo: juntando el *sylvestris* con el *tomentosa* sale *tabacum*, y juntando *tabacum* con *glutinosa* sale *digluta*, todo por suma de cromosomas.

Crépin (1), hecha una crítica razonada sobre los hechos en que fundan su teoría los partidarios de que las avenas fatuas provienen por mutación, se inclina a explicar su origen por hibridación de la *A. sativa* con la *A. fatua* y *A. sterilis*. Ya porque cruzando *A. sativa* con la *A. fatua* logra prole, que en la siguiente generación da *fatua*, *sativa* y tipos intermedios, ya porque la distribución geográfica de las avenas muestra que abundan los tipos fatuoides allí donde viven *fatua* y *sativa* y tipos esteriloides donde viven las *sativa* y *sterilis*.

No desagrada tal hipótesis a **Huskins** (2), el cual se fija en la eliminación de los gametos para explicar la esterilidad de las fatuas y en las anomalías de los cromosomas. El que su número sea 43 no deja de tener su influjo; su carácter poliploide parece ser el origen del proceder en las avenas fatuas y estériles.

Lathouvers (3) admite con la escuela escandinava, dirigida por Nillson Ehte, mutaciones complejas en el trigo *Speltoides* que afectan a cadenas de genes con expulsión de gametos y debilidad consiguiente del nanismo; pero admite con Crépin, por la mezcla gradual de caracteres, variedades por hibridación entre *Triticum vulgare* y *T. spelta*.

Desde que Hugo de Vries tomó por material de estudio las *Oenotheras*, son campo privilegiado para los problemas de la herencia y de mutaciones de genes.

Gates (4), en la heterogeneidad de genes, constituye la raíz de las mutaciones de las *Oenotheras*.

---

(1) Crépin, *Les Fausses Folles Avoines, Mutations ou Hybrides?*, VK, pp. 568-575.

(2) Huskins, *Genetical and Cytological Studies of Fatuoid Oats and Speltoid Wheats*, VK, pp. 907-916.

(3) Lathouvers, *Etude de certaines Variations speltoides apparues dans des Lignées pures de Froment*, VK, pp. 953-954.

(4) Gates, *The Relations of Cytology to Geneties in Oenothera*, VK, pp. 749-758.

Stomps (1) se fija en las mutaciones de la *Oen. biennis*. La *biennis cruciata* verifica, a juicio de Stomps, las palabras de su maestro Vries: que hay en las *Oenotheras* pangenes que pasan por una serie de estados diferentes. Nada de extraño hay en que factores ligados con la estructura micelar y coloidal de la materia varíen dentro de ciertos límites.

Cleland (2) atiende a la forma circular o libre que toman los cromosomas de las *Oenotheras* y de sus híbridos para entrever en esa diversidad la razón de la permanencia de algunos híbridos, los cambios probables y especies en vías de mutación. Así, por ejemplo, la *Oen. biennis* tiene sus cromosomas en círculos de 6 y en círculos de 8. — *Oen. lamarckiana* pone círculos de 12 y deja libre un par. — *Oen. grandiflora* lleva 7 pares libres sin círculo alguno. — *Oen. erythrina* lleva círculos de 6 y 4 pares libres. En los híbridos *Oen. biennis* con *Oen. suaveolens* hay círculo de 12 y un par: cuando en los progenitores había círculo de 6 y círculo de 8 en el uno y de 12 en el otro. En el híbrido *grandiflora* con *franciscana* hay círculo de 4 y 5 pares; en los progenitores no hay círculo.

Shull (3) analiza un nuevo gene por mutación en la *Oenothera lamarckiana;* sus prolongados experimentos sobre el grupo llegaron a conseguir una variedad de *lamarckiana* por el cruzamiento de la *Oen. bullata* con la *Oen. lamarckiana*, o sea una *lamarckiana bullata*. El relativo número de los individuos de las generaciones sucesivas con caracteres de la mutación respecto de los que se acercan más a las formas paternas, el conjunto de forma, color, flores dobles de la nueva le hacen afirmar a Shull que se trata de una verdadera mutación. Desde el punto de vista citológico, concluye Shull, una alternativa se impone: o el nuevo gene trae una cohesión distinta de cromosomas no homólogos en círculos multisomales, o el nuevo gene radica en un mismo disoma singular.

El grupo *Oenothera* es tan apropiado para mutaciones porque ade-

---

(1) Stomps, *Uber die Mutationserscheinungen der Oenothera biennis L.*, VK, pp. 1405-1414.

(2) Cleland, *The Genetics of Oenothera in Relation to Chromosome Behavior, with Special Reference to Certain Hybrids*, VK, pp. 554-567.

(3) Shull, *A New Gene Mutation (Mut. Bullata) in Oenothera Lamrckiana and its Linkage Relations*, VK, pp. 1322-1342.

más de los cromosomas ordinarios que se dividen y siguen el proceso mendeliano, tiene otros que siguen otros procesos. Así viene a resultar, dada la especie A, otra nueva, B, por mutación de algún gene, y dadas las especies A y B, otra, C, por hibridación de las dos anteriores.

Chodat (1), para evitar el influjo del hibridismo, toma por material de investigación las algas inferiores, como *Chlorella vulgaris Boijerinck*, de que presentó al Congreso unas 30 especies diferentes conseguidas en sus medios de cultivo diferenciados y graduados; las características no sólo se toman de las diferencias de forma, sino de las reacciones en los medios de cultivo, como las del género *Protococus, Scenedesmus, Cladonia.*

Separando por una pipeta pequeñísima una a una las células y cultivadas de suerte que de cada una se obtenga colonia pura, se ha visto no en un caso aislado, sino en las 300 especies del laboratorio, que alrededor de cada especie considerada como típica se pueden disponer cierto número de especies secundarias, que sólo difieren de la primera en grados de más y menos en uno o en varios caracteres. O sea, hay origen de especies elementales por pequeñas variaciones.

Las diferencias entre unas y otras son tan imperceptibles aun al microscopio, que para observarlas es preciso llevar los individuos a medios gradualmente preparados y muy normalizados, con que las diferencias mínimas genotípicas se agrandan proyectadas en la escala del número de individuos, que asciende en pocos meses a varios millones.

No dejaré de advertir que en la p. 527 había llamado Chodat a esas especias elementales razas, y en la p. 526 había dicho: «Lo dije ya y lo vuelvo a decir: en el curso de reinoculación de treinta años con las especies de cultura pura, no he logrado nunca descubrir señal clara de mutación ni indicio de acción hereditaria debida al medio.»

Su conclusión final es que esos experimentos señalan la vía por que pudo correr la evolución (limitada), que para evitar equívocos diríamos, con Vialleton, diversificación de organismos. Efectivamente, notamos por cuenta propia que las condiciones geológicas se parecen bastante a la gradual diferencia de cultivos; en cada época hay entre las varie-

---

(1) Chodat, *Les Clones chez les Algues inférieures*, VK, pp. 522-530. *La Mutation chez les Champignons*, VK, pp. 520-521.

dades algunas pocas consideradas como tipos, de las cuales se derivan en variaciones insensibles muchas otras. Hay fijeza relativa característica para los pisos geológicos.

Unos ejemplos tomados del *Fossilium Catalogus* (1) servirán de ilustración a lo que vamos diciendo. Fijémonos en los fascículos que está publicando Wenz (2) de los Gastrópodos extramarinos terciarios. En el género *Hydrobia* vemos aparecer ya en el paleoceno thanetiense 5 especies, en el esparnaciense 3 distintas, faltan en el ypresiense; en el eoceno luteciense hay 7 distintas, 1 en el bartoniense, 3 distintas en el ludiense; en el oligoceno tongriense hay 15 distintas, en el rupeliense 10, de las cuales son 7 distintas; en el chatiense hay 10 (5 distintas); en el mioceno aquitaniense hay 17 (12 distintas); en el burdigalense las 4 son nuevas, en el helvetiense las 9 nuevas, en el tortoniense hay 13 (5 nuevas), en el sarmatiense 11 (7 nuevas); en el plioceno pontiense hay 30 (28 nuevas), en el plansanciense 13 (9 nuevas), en el astiense hay 23 (nuevas 20), siguen en el pleistoceno 4.

Esa serie gradual indica cambios de variedades. Mas de ahí no se sigue la evolución ilimitada, pues vemos que ya en el paleoceno había 68 géneros de gastrópodos extramarinos terciarios, sin contar con los que todavía no han aparecido en los fascículos no publicados. En el curso del terciario vemos varios géneros como el anterior que van simultáneamente cambiando, el gonyodiscus, el poiretia, el succinea, el vertigo, el carychium, el lymnaea, el radix, el galba, el planorbia, el ancylus, el cochiostoma, el amnicola, el stenothyra, el viviparus, el valvata, etc. Manifiesto indicio que esas líneas de variación no las puede recorrer un mismo gene. Y límite todavía ulterior y más lejano, absolutamente infranqueable, es el de la esencia del gastrópodo extramarino terciario, en cuyos límites tienen que detenerse, por la condición de la vida, las variaciones del conjunto de genes que servían de instrumentos a la potencia vegetativa de los gastrópodos esencialmente iguales, y que según la norma prudencial de distinguirlas por los subórdenes serán diferentes los Stylommatophora, Basommatophora, Ditremata, Monotocardia y Diotocardia.

Deben recordarse las nociones de la sistemática según Agassiz, a quien sigue Vialleton.

---

(1) *Fossilium Catalogus*, editus a Diener (Berlin Junk).

(2) Wenz, pars 32, pp. 1972-1977, contiene el género hydrobia.

La diferencia de variabilidad entre las especies ínfimas y los géneros y los miembros superiores de la sistemática quiere ver Smirnov (1) aplicando a la variabilidad individual y colectiva de los organismos la serie de Fourier, cuyos parámetros primeros se aplican a las variaciones de la especie, los segundos a las variaciones del género, y la correlación entre unos y otros marca el diverso rumbo de variación en la especie y en el género.

Si exceptuamos a **Nawaschin** (2), quien de los cambios pequeños observados en Crepis, pretende ver el camino llano para la evolución ¡CREADORA!, palabra que revela la ideología reinante en Moscou, cautos y muy cambiados de hace treinta años se han vuelto los biólogos, cuando hablan de las mutaciones y evolución. Buena muestra de ese cambio nos da el trabajo de **Kraemer** (3), que se expresa de este modo: «Antes de admitir una mutación debe la crítica investigar si se trata de una degeneración y caso patológico, o de un caso de material mezclado, o de un error y engaño de observación.» Recuerda a este propósito los tres casos célebres antiguos de las ovejas de Ancona, de las merinas cabrías y de los bueyes sin cuernos, en todos los cuales fueron desfavorables los informes de los veterinarios y escuelas de zoología práctica.

Entre los trabajos dedicados al problema de las relaciones entre la evolución y la herencia, merece especial mención el de **Wettstein** (4). Si la oposición, dice, que actualmente hay entre la teoría de la evolución y la de la herencia es fundada, o es que la teoría de la evolución fundada en la gradual semejanza de los organismos parte de postulados falsos, o el tratado de la herencia, según hoy se le propone, contiene algún error. Sin herencia, no puede haber continuidad; sin interrupción brusca no puede haber cambio notable que conduzca a la evolución.

Muy bien: la solución armónica está en la limitación de la evolu-

---

(1) SMIRNOV, *Mathematische Studien über individuelle und Kongregationenvariabilität*, VK, pp. 1373-1392.

(2) NAWASCHIN, *Amphiplastie, eine neue karyologische Erscheinungen*, VK, pp. 1148-1152, la palabra citada clausura el artículo.

(3) KRAEMER, *Mutationen in der Tierzucht*, VK, pp. 936-946.

(4) WETTSTEIN, *Das Problem der Evolution und die moderne Vererbungslehre*, VK, pp. 370-380.

ción a las formas orgánicas que dependen de la mutación de los genes o multiplicidad de ellos dentro de un mismo grupo natural, o sea informado por principios vitales de igual esencia.

Los falsos postulados de la evolución son dos: primero, que siempre y como quiera la vida supone otra vida anterior, de suerte que el único origen de los vivientes es por el camino de la continuidad del plasma. El otro postulado es que en el organismo no hay principio vital (¿ni en el hombre?) «Das ich hierbei an nichts «Vitalisches» denke, sei betont» (p. 376). Sobre este postulado ya hemos dicho lo bastante en la nota 3 de la p. 213, t. 8, de esta Revista.

El primer postulado bien se ve que es falso si se trata del primer origen de la vida en toda su generalidad. Porque como la vida tuvo su principio, ese principio no pudo ser por continuación de un plasma que todavía no existía: y como tampoco pudo ser por generación espontánea, debió ser por el concurso de dos causas, una material y otra eficiente. Dios, como autor de la naturaleza, se valió de moléculas ya existentes, las sintetizó y organizó e infundió en ellas libremente la primera vida. Pero esto lo hizo no una vez sola y en las primeras plantas marinas, sino en las diversas épocas geológicas en cada grupo natural nuevo (1).

Por otra parte, cada principio vital, al dominar sobre su organismo (ya se entiende con dominio limitado y no absoluto, como lo ridiculizan los impugnadores de Driesch), al imprimirle su ser esencialmente bien definido, limita el cambio de los genes al campo de instrumentos útiles, y si dejan de serlo, quedan como letales condenados a desaparecer, y con ellos el grupo natural. Es prejuicio erróneo el prescin-

---

(1) Recuérdese el vigoroso razonamiento de Santo Tomás *QQ. DD. de pot.*, q. 6, a. 1: «His ergo tribus habitis, scilicet quod Deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque et quod non agat ex necessitate naturae», se explica fácilmente el origen de los primeros vivientes en todo el desarrollo que nos muestra la paleontología. Hace al caso la doctrina al *ad 18:* «Quod quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eamdem rem potest perducere in altiorem effectum..... Unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam quae inferior potentia facere non potest.....» Y así las virtudes físicoquímicas, incapaces por sí solas de producir la vida, se hacen aptas confortadas con el concurso superior de Dios para la producción de los nuevos vivientes en cada grupo natural.

dir de Dios Creador para no buscar en la ciencia, o sea en el conocimiento racional de las causas, la causa primera de la vida y de la vida de cada grupo natural. La aparición de nuevos grupos no se opone a la doctrina de la herencia, la cual habla, no de los primeros vivientes, sino de los que se obtienen por generación, supuestos los primeros, conforme a la ley de que habla el Génesis: Y dijo Dios: «Brote la tierra gérmenes, hierbas que produzcan semilla según su propia especie, árboles que den fruto donde esté contenida la semilla según su propia especie» (1, 11); y a los animales acuáticos y aves: «Y bendíjoles Dios, diciendo: Creced y multiplicaos, y llenad las aguas en los mares, y multiplíquense las aves en la tierra» (1, 23) (1). La herencia y continuidad del plasma con la multitud de genes que pueden juntarse en combinaciones variables y cambiar dentro de límites restringidos, funda la diversidad que dentro de un mismo grupo natural ostenta la vida en innumerables familias, géneros y especies, subespecies, razas y variedades. Ni la evolución ni la herencia, ni entrambas, sino Dios Creador de la vida, con las virtudes impresas por la herencia, es la causa de donde procede la vida en su desarrollo real según el magnífico plan ideado en su mente divina.

Toca Wettstein un punto de comparación entre la composición de los cuerpos anorgánicos constituídos por átomos relativamente fijos y los organizados, reducibles también a elementos relativamente fijos. Voy a exponer un punto de vista ya señalado o esbozado por los grandes doctores cristianos, pero adoptando términos modernos.

San Basilio (2), sobre aquellas palabras del Génesis «y el Espíritu del Señor se cernía sobre las aguas», después de preferir la interpretación de señalar con el nombre del espíritu no al aire, sino al Espíritu Santo, sigue: «Quomodo igitur ferebatur super aquas? Dicam tibi non meam, sed viri syri sententiam..... Ajebat igitur vocem syrorum et significatiorem esse et ob suam cum hebraica lingua cognationem, quodam modo ad Scripturas propius accedere..... Illud, inquiebat, verbum

---

(1) Advierte Murillo, S. J., en *El Génesis* (Roma, 1914), p. 201, que en la creación de los animales terrestres no se cita a continuación la ley de la propagación, como se había expresado al tratar de las plantas y de los animales marinos y aves. «Tal vez ha desaparecido esa cláusula, pero si no se consignó, seguramente debe sobrentenderse.»

(2) San Basilio, PG, 29, pp. 42-43.

ferebatur, interpretes sumunt pro verbo confovebat et ita naturae aquarum vim tribuebat fetificandi, instar incubantis avis et vitalem quamdam facultatem iis qui foventur impartientis.....»

Siguiendo, pues, esa interpretación autorizada, podemos ver en las aguas del mar primitivo (el pantalassa de los geólogos) al Espíritu Santo, poblando de fitoplantón todos los niveles del mar, para a su tiempo ir sacando de esas plantas primordiales todos los genes para los vivientes posteriores, no cual si estuvieran todos numéricamente contenidos, sino porque de ellos se multiplican en los organismos sucesivos, ni tampoco los genes de los organismos siguientes son iguales a los de las plantas primordiales, sino transformados por la acción biogénica divina que fué sacando como de cantera general del fitoplantón los genes y plasmas de los primeros vivientes de cada grupo natural. Los genes del fitoplantón, rodeados de algún plasma, son el primer origen de todos los vivientes en su cantera para la adquisición de la materia organizada por la acción divina. He ahí la decantada ley de la continuidad del plasma proclamada por los evolucionistas, pero sin sus falsos postulados. La distribución del fitoplantón en zonas, niveles, tiempos diversos, nos dará la clave por qué Dios fué determinándose a crear los nuevos grupos en tal o cual región del mar y en tal o cual época geológica.

De las plantas marinas el paso a las terrestres es natural, supuesta la intervención biogénica divina, y de ese modo los genes de las plantas terrestres se tomaron de los genes del fitoplantón, de los genes de las plantas terrestres conservados en el humus vegetal, y transformados por la acción biogénica divina, salieron los organismos de los animales terrestres y el organismo humano. Siempre siguiéndose la ley de que las plantas tienen por fin preparar las síntesis orgánicas para los animales y para el hombre, y entre las síntesis la primordial es la del plasma inicial y sus genes.

Puesto ya ese origen, cabe plantear el lugar de origen de los organismos vivientes, problema que parcialmente estudia **Vavilov** (1) al buscar los centros geográficos de los genes para las plantas cultivadas.

Este problema lo viene resolviendo su centro de Botánica aplicada

---

(1) Vavilov, *Geographische Genzentren unserer Kulturpflanzen*, VK, pp. 342-369.

recorriendo el Cáucaso, Afganistán, Turquestán, China, los países costeros del Mediterráneo, Abisinia, Eritrea, Méjico, Perú, etc. Su método es colocar allí el centro donde haya más variedades endémicas y cultivadas de una misma especie linneana de planta, advirtiendo que del centro a la periferia no sólo disminuye el número de variedades, sino también va disminuyendo el número de caracteres dominantes: así el trigo, en sus variedades, manifiesta carácter recesivo en los oasis de China separados del centro por el desierto, en la isla de Chipre el trigo duro sin lígula reviste las formas de carácter recesivo.

He aquí los resultados obtenidos por la escuela de Vavilov: cinco son los centros principales de las plantas cultivadas.

1er centro: Comprende Asia Occidental, incluyendo la India, el Sur de Afganistán, los países colindantes de Buchara, Kasmir, Persia, Asia Menor, Transcaucasia. Ahí se da el centro del trigo blando, como *Triticum compactum*, el centeno, avenas de grano menudo, arvejas, lentejas, garbanzo, algunas hortalizas y algunos árboles frutales.

2.° centro: Es Asia Sudoriental, comprendiendo parte de las cordilleras de China, Japón, Nepal y países colindantes. Son los países de origen para los granos desnudos de avena, cebada, mijo, de muchas crucíferas y de ciertos árboles frutales.

3er centro: Comprende el país del Mediterráneo con Siria, Palestina, Grecia y sus islas, penínsulas apenina y pirenaica, Asia menor, Egipto. Pero Argel, Túnez y Marruecos no parecen ser centros primarios de las plantas cultivadas. Son de este tercer centro mediterráneo el olivo, la higuera, la avena bizantina, los frutales de hueso grande, muchas hortalizas y algunas forrajeras, como el trifolium alexandrinum.

4.° centro: Constituye el Noreste africano con Abisinia y montes cercanos, especialmente Eritrea: cebadas glumáceas, trigo de grano violáceo, razas originarias de guisantes, ciertas avenas les son propias. El trigo duro, plantas endémicas, en ninguna otra parte conocidas como *Guisotia*, *Eragrostis abyssinica*, *Rhamnus prunoides*, ciertas hortalizas y árboles frutales.

5.° centro: Es el nuevo mundo: las montañas de Méjico, Guatemala, Colombia, Perú, con los países colindantes, son centros de mucha variedad de patatas, remolachas, maíz, habas, calabazas, tabaco y árboles de maderas peculiares.

Un trabajo hay en esta Memoria sobre el Congreso que no puede menos de excitar nuestra atención, de suerte que deberíamos tradu-

cirlo por entero: es el de **Landau** (1). Se trata del evolucionismo humano por el estudio comparativo de los cerebros de los mamíferos. Confiesa ingenuamente Landau, que después de sus muchos años empleados en esos exámenes de cerebros, después de medir con cuidado las características de 100 hemisferios de estones, 60 de judíos, 50 de suizos y 50 de franceses, ha venido a concluir que por los encéfalos no se puede distinguir ni el sexo, ni las aptitudes, ni la raza de los hemisferios. Sus estudios prolongados por muchos años han venido a la deducción de ver correlaciones entre los pliegues de paso externos, de una parte, y por otra, con el gyrus cuneo-lingualis posterior tanto en el hombre como en los monos, pero sin que se pueda aventurar nada si hubo proceso de evolución o de involución, ni hay indicios de transformación, sino de fluctuación. El problema de las islas encefálicas, que quiso explicar Jakob como resultados de rotación del pallium sobre los ganglios basales, no se confirma con sus estudios: si los evolucionistas pretenden enfilar la serie en félidos, cánidos, mustélidos, úrsidos, antropomorfos, homo sapiens, ello es que cada miembro de la serie tiene conformado su encéfalo de modo propísimo y bien correlacionado entre sí: no hay darwinismo ni lamarckismo que lo explique, la razón es interna y más vale decir con Cuénot «ignoramus», que aceptar las soluciones ilusorias del darwinismo y lamarckismo; la palabra nomogénesis de los rusos Vavilov y Berg significa muy propiamente que la causa de la formación de los encéfalos no es casual de variaciones fortuitas ni de circunstancias casuales del medio ambiente, sino de naturaleza interna «*das alles in der Natur nach inneres Gesetzen geschiet*», p. 949.

La serie de cortes hechos en los encéfalos de los mamíferos en fascia dentata, nucleus ruber, nucleus amygdalus, claustrum, ganglios basales, y la cytoarquitectura del cerebro, dan que desde el ratón hasta el hombre no se encuentra órgano nuevo; lo que hay es una correlación íntima y diferenciación y combinación de partes y ordenación propia y peculiar en cada grupo natural de mamífero. No se puede decir si uno está más alto y otro más bajo en la escala de perfección, pues cada cerebro es perfecto, respectivamente, a su vida y su naturaleza.

---

(1) Landau, *Die Unpacking-Theorie von W. Bateson*, VK, pp. 947-952.

Su conclusión es que la serie antropomórfica de antepasados y las ramas filéticas ya no interesan al moderno biólogo, y ya no se da fe a esas genealogías. Palabras del antropólogo Sergi son, que «la anatomía comparada y la embriología han podido demostrar la unidad funcional y no la morfológica de los encéfalos, y trajo consigo la ilusión de la unidad de la vida por trasformación de un tipo en otro».

No obstante, no admito la última conclusión de Landau, según el cual, se trata de una multitud de factores aislados, de genes, entre ellos a veces preponderan unos, a veces preponderan otros, y según esa preponderancia sale un encéfalo u otro. Porque la correlación mutua de las partes constitutivas del encéfalo y de todo el organismo exige un principio de unidad que gobierne y ponga limitación a las actividades independientes de los genes, los genes son causas instrumentales a servicio de las potencias vegetativas, dimanadas de las respectivas almas sensitivas, diferentes en los diversos mamíferos, y del alma racional exclusiva del hombre. Como la inteligencia y voluntad humana son facultades espirituales y no orgánicas, nada de extraño que en el cerebro humano no aparezca órgano nuevo que no le tengan los otros mamíferos. Sólo la fantasía como orgánica requiere en el cerebro humano mayor complejidad cytoarquitectónica por la mayor riqueza de las imágenes que deben preparar el ejercicio de la inteligencia.

Subidos a estas alturas, lástima da haber de mencionar el trabajo de Bolk, a quien cita Landau ocasionalmente, publicado en la revista española *Occidente* (1). Bolk considera el organismo humano como un organismo de antropomorfo retrasado en estado fetal, mientras que los antropoides y, más aún, los otros mamíferos corren más ligeramente hacia sus formas de caracteres animalescos, merced a la mayor actividad de los estímulos endocrínicos.

Lo que hay es que el organismo humano es el menos animal de los organismos; su retraso en la dentición y madurez sexual, la falta de pelo, prueban a las claras que el hombre limita y retarda cuanto sea dado, ya que prescindir del todo no puede, la preponderancia de los caracteres animales: dentición tiene, pero la más suave, como que

(1) Bolk, *La humanización del Hombre*, conferencia traducida en *Revista de Occidente*, t. 18-19, pp. 329-350, 47-78 (años 1927-1928).

con el uso del fuego ablandará los alimentos; órganos sexuales tiene, pero retrasados, hasta que el desarrollo de la inteligencia sepa moderar los instintos; pelo tiene, más en la cabeza y como adorno.

Su desarrollo cerebral ocupa la actividad orgánica en todos los primeros meses y años de formación: ahí, en la cytoarquitectura del cerebro, consume sus potencialidades, porque el hombre es de organismo esencialmente cerebral y en que el desarrollo del encéfalo guía toda la construcción del organismo.

La diferencia esencial entre el organismo humano y el del mono, lejos de ser el carácter fetal de la forma, como se expresa Bolk, estriba en que el organismo humano es de un ser y para un ser inteligente, el cual necesita como órgano principal el cerebro. Nunca se ha visto que el feto de primate cree las concepciones artísticas de Miguel Angel. Ni nosotros somos mamoncillos respecto de nuestros antepasados, ni nuestros descendientes lo serán respecto de nosotros. Todos venimos de Adán y Eva, por las manos de Dios, y todos heredamos el pecado original, y todos hemos sido redimidos por Nuestro Señor Jesucristo.

Restan todavía otros trabajos presentados en el Congreso de Berlín, como los dedicados a fines prácticos de la cría de animales, a la parthenogenesis de plantas, a la herencia en los hermanos gemelos, a la herencia de los caracteres psicológicos, a la eugenesia, etc. Pero ni hay espacio para extractarlos ni hay material suficiente para con ellos redactar otro número del Boletín.

José María Ibero

BOLETIN CANONICO

EXPOSICION Y DISCUSION DE LOS PRINCIPALES PUNTOS DE DERECHO CANONICO TRATADOS EN LA PRENSA TECNICA

Por perfecto que haya salido el nuevo Código de derecho canónico, y en realidad es una obra maestra, no ha podido menos de dar margen a no pocas dudas sobre su alcance, que han ido apareciendo a medida que ha sido preciso aplicar sus disposiciones a muy variados y complejos casos. Al requerir, para su solución, las luces de los canonistas de más nombradía en las diversas naciones, pronto se descubrió la falta de uniformidad de criterio respecto al sentido que se debía dar a determinados cánones. Esta diversidad de pareceres acució más el deseo de esclarecer las cuestiones propuestas y dió origen a muy variados y eruditos escritos, que se publicaron principalmente en la Prensa técnica periódica avalados con las firmas de los más peritos canonistas.

Siendo propio de estos Boletines dar una idea del movimiento científico en las diversas ramas de las ciencias eclesiásticas, nada nos ha parecido más oportuno, respecto a la ciencia jurídica, que ofrecer a nuestros lectores una síntesis de los principales estudios que se han publicado en las revistas técnicas de diversas naciones, añadiendo de paso en cada una de las materias el modesto parecer del que suscribe. Más que en los libros, publicados durante una época determinada, o, si se quiere, antes de que en ellos cristalice, aparece el estado de desenvolvimiento de cada ciencia en las disertaciones y discusiones expuestas y sostenidas en las revistas técnicas. Éstas se limitan en general a lo más saliente, a lo más práctico, a lo más dudoso, a aquello que significa un avance en la respectiva ciencia. Los libros vienen luego a recoger el fruto de estos estudios previos y lo incorporan al cúmulo de conocimientos que sobre la materia se han ido adquiriendo.

Fruto práctico de tales estudios de la Prensa técnica ha sido, no

sólo el mayor esclarecimiento de los fundamentos mismos del derecho en las diversas instituciones jurídicas, sino también el preparar la solución auténtica de los puntos dudosos por medio de las subsiguientes disposiciones de la potestad legislativa. Dado el sistema tan expedito que para ese fin tiene establecido la Iglesia, lo que se echa de menos en las legislaciones civiles con no poco detrimento del bien público, ha sido posible solventar auténticamente y con rapidez gran parte de las cuestiones suscitadas sobre los diversos cánones, que hasta el presente han sido objeto de estudio por las dudas a que daban lugar.

Como es tan amplio el material que hemos de presentar en este Boletín, aun limitándonos principalmente a lo publicado *en el año 1928*, lo clasificaremos por grupos reduciéndolos en lo posible a pocas materias. He aquí los grupos generales a que reduciremos los distintos trabajos:

I. *Sacramentos:* matrimonio; penitencia; eucaristía; orden.

II. *Ministerio parroquial:* Misa pro populo; ius funerandi; cesación de los párrocos; penas de los párrocos; diversos derechos de los mismos.

III. *Derecho capitular:* servicio coral; diversas cuestiones.

IV. *Religiosos:* confesores de religiosas; bienes temporales; año de noviciado; votos; salida de la religión; régimen de la religión; servicio militar de los religiosos; estudios varios sobre: la vocación religiosa; la costumbre en la religión; los privilegios; exención de los regulares de la visita episcopal; leyes penales; congregaciones de derecho diocesano.

V. *Derecho procesal y penal:* recurso de nulidad; recurso contra el auto denegatorio de la demanda; denegación de la demanda en el proceso criminal; restitución *in integrum;* jurisprudencia de la Rota Romana sobre el delito de injuria y difamación.

VI. *Legislación civil eclesiastica:* el nuevo Código penal español; el banco en la iglesia, según las diversas legislaciones extranjeras; índice de textos legales canónicos supletorios de los catalanes; la responsabilidad criminal de las personas jurídicas; derecho y voluntad; Estado jurídico y Estado ético; concepto del derecho corporativo; fundamento del principio *ignorantia iuris non excusat;* conferencia internacional de Roma para la protección de las obras literarias y artísticas; diversas disposiciones jurídicas españolas sobre: impuestos; pres-

tación del servicio militar y otras personales del clero; matrimonio; inhumación ilegal; diversidad de nombres en la partida de bautismo y en la del registro civil.

VII. *Concordatos:* naturaleza jurídica del concordato; convención con la República de Portugal; concordato con la República de Lituania; *modus vivendi* con la República Checoeslovaca.

VIII. *Varios estudios canónicos* acerca de: la promulgación y obligatoriedad de las leyes; la cesación de la ley *ab extrinseco;* la noción de la dispensa eclesiástica; la *quiescencia* en el Código de derecho canónico; las costumbres; la noción del privilegio; la distinción entre el privilegio personal y real; la *equidad* en el Código de derecho canónico; la *epiqueya;* la noción de *orden público* en derecho canónico; la personalidad jurídica; las solemnidades de los actos jurídicos; el efecto jurídico de las consultas exigidas por el c. 105; la obediencia que los clérigos deben prestar al Ordinario; quiénes vienen bajo el nombre de *Prelados* en el Código de derecho canónico; los que, *sede vacante*, gobiernan el Vicariato o Prefectura Apostólica; reducción de Misas.

Ponemos a continuación la lista de las diferentes revistas, que hemos tenido presentes para este trabajo, añadiendo a cada una la sigla con que las citaremos, y también la lista de los autores a cuyos artículos nos referimos, añadiendo asimismo la indicación de la revista o revistas en que han escrito.

Revistas

Angelicum = Agl. — Antonianum = Ant. — Apollinaris = Apl. — Collationes Brugenses = CB. — Collectanea Mechlinensia = CM. — Ephemerides Liturgicae = EL. — Il Diritto Ecclesiastico = IDE. — Il Monitore Ecclesiastico = IME. — Ilustración del Clero = IC. — Ciencia Tomista = CT. — Scuola Cattolica = SC. — Nouvelle Revue Théologique = NRTH. — Periodica de re Morali, Canonica, Liturgica = PMCL. — Reseña Eclesiástica = RE. — Revista Eucarística del Clero = REC. — Revista General de Legislación y Jurisprudencia = RGLJ. — Revista Jurídica de Catalunya = RJC. — Revue des Comunautés Religieuses = RCR. — Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto = RIFD. — Sal Terrae = ST.

Autores

Alonso, S., O. P. (*CT*). — Ambrosio, F. d' (*Apl*). — Angelo, S. d' (*Apl*). — Arendt, G., S. J. (*PMCL*). — Azara, A. (*IDE*). — Badii, C. (*IDE*). — Battistini, P., C. M. (*EL*). — Brouillard, R., S. J. (*RCR*). Brys, J. (*CB*). — C. F. (*IME*). — Callewaert, C. (*CB*). — Cammarata, A. E. (*RIFD*). — Claes, J. (*CM*). — Cornaggia, L. (*IDE*). — Correja de Silva, A., O. M. (*Apl*). — Coucke, V. (*CB*). — Creusen, J., S. J. (*NRTH - RCM*). — Famell, F. (*IME*). — Fanfani, M. L. (*IME*). — F. Regatillo, E., S. J. (*ST*). — I. C. (*IDE*). — Galtier, F., S. J. (*PCML*). — G. Bayon, J., C. M. F. (*IC*). — Giannini, A. (*IDE*). — Gillet, P. (*CM*). — Giuseppe, A. di S., C. S. (*IME*). — González, M. Ob. de Málaga (*REC*). — Gougnard, A. (*CM*). — Hocedez, E., S. J. (*NRTH*). — Hove, A. van (*NRTH*). — Hugon, E., O. P. (*Agl*). — Iturbe, R. de, C. M. F. (*IC*). — Jannaccone, C. (*IDE*). Janssens, J., S. J. (*RCR*). — Jarre, C., O. F. M. (*Ant*). — Jombart, E., S. J. (*RCR*). — L. S. (*IME*). — Laghi, L. (*IDE*). — Larraona, A., C. M. F. (*Apl*). — Maroto, F., C. M. F. (*Apl*). — Martínez, J. A. (*RGLJ*). — Maspons, F. (*RJC*). — Ojetti, B., S. J. (*PMCL*). — Ottaviani, A. (*Apl*). — P. A. J. (*IME*). — Parisi, C. (*IME*). — Pasquazi, I. (*Apl*). — Pergolesi, F. (*RIFD*). — Picard, R. le (*NRTH*). — Ramos, D., C. M. F. (*IC*). — Redano, H. (*RIFD*). — Roberti, F. (*Apl*). — S. B. (*IME*). — S. F. (*PMCL*). — Sacconi ,V. (*IME*). — Schuppe, W. (*RIFD*). — Sempels, V. (*CM*). — Stolfi, N. (*RIFD*). — Suárez, M. (*CT*). — T. B. (*IME*). — Vermeersch, A., S. J. (*PMCL*). Viglino, C. (*IDE*). — Vila J., Ob. de Gerona (*IC - REC*).

I. SACRAMENTOS

1. *Matrimonio.*

Indicaremos a continuación las materias que sobre este sacramento vamos a exponer:

a) Estudios generales: alcance del concepto de impotencia como impedimento dirimente; obligación de revelar los impedimentos matrimoniales; valor del matrimonio en caso de bautismo dudoso; amonestaciones o proclamas matrimoniales.

b) Comentarios a las respuestas de la Comisión de Intérpretes:

dispensa de impedimentos en casos de urgencia (c. 1045, § 3); matrimonio en ausencia del párroco o del Ordinario del lugar (c. 1098); presencia pasiva del párroco en los matrimonios mixtos (c. 1102, § 1); subdelegación para asistir al matrimonio (c. 1096); causas matrimoniales de los acatólicos (cc. 87, 247, § 3).

Alcance del concepto de impotencia como impedimento dirimente

En la autorizada revista *Il Diritto Ecclesiastico* se sostuvo durante el año 1928 una viva controversia sobre el verdadero concepto de *impotencia* como impedimento dirimente del matrimonio. Intervinieron en la lid de una parte, el que se firma con las iniciales I. C. y también G. C., que fué quién lanzó la idea tan discutida; de otra, el canónigo Dr. Alberto Toso, Director de la revista *Ius Pontificium*. Han intervenido en favor del segundo, pero con teorías distintas, Mons. Luis Cornaggia y C. Viglino. Parte en favor del primero y parte en contra, pero en contra de las teorías de los dos últimos, el Profesor de la R. Universidad de Roma, César Badii.

La tesis que sostiene el Dr. I. C. es la siguiente: Se ha de tener como impedimento dirimente del matrimonio, no sólo la impotencia *coeundi,* sino también y principalmente la impotencia *generandi.* O, lo que es lo mismo, para ser potente en orden al matrimonio no basta la capacidad de verificar la cópula, sino que se requiere, además, que por ambas partes exista la capacidad de suministrar los elementos propios de la generación, semen y óvulo.

Contradice A. Toso limitando el impedimento de impotencia a sola la impotencia *coeundi.*

El Dr. I. C. explica lo que entiende por impotencia *coeundi* y *generandi* del siguiente modo:

«En efecto, el hombre puede ser impotente para la *erectio penis*, impotente para la *penetratio vaginae*, impotente para la *eiaculatio spermatis;* de semejante modo, la mujer puede ser impotente *ad recipiendum penem in vagina*, impotente *ad transmittenda spermatozoida*, impotente *ad emittenda ovula.*» Y añade luego: «La impotencia es de una sola especie: la *generativa;* la cual *toma el nombre de impotencia coeundi en los primeros grados*, cuando se refiere a aquellos *primeros actos* que en orden de tiempo son necesarios para realizar el fin del matrimonio, aunque no sean tan próximos al mismo fin» (1).

(1) *IDE*, 1927, p. 397.

Se ve, pues, que I. C. entiende por impotencia *coeundi,* respecto al hombre, sola la incapacidad *ad erigendum penem et penetrandam vaginam,* y respecto a la mujer, la *ad recipiendum penem in vagina.* De suerte que excluye de la impotencia, así llamada, el tercer acto, o sea, la *eiaculatio seminis* del hombre.

Como el Rdo. A. Toso, al impugnar la tesis sentada por I. C., no hace la menor observación sobre la definición que de *impotentia coeundi* da su contrincante, parece con eso darla por buena. En este supuesto habremos de atribuir al Rdo. A. Toso la siguiente proposición: todo hombre capaz *erigendi penem et penetrandi vaginam,* aunque no pueda emitir semen, tiene *potentia coeundi;* y como sostiene que sola la *impotentia coeundi* dirime el matrimonio; luego todo hombre, *con tal que tenga esa potencia*, así definida, es hábil para contraer válidamente matrimonio (1).

Respecto a la mujer: Para A. Toso, serán hábiles todas las capaces *recipiendi penem in vagina;* para I. C., sólo aquellas que, *además* de esa capacidad, puedan transmitir el semen hacia el útero y trompas falopianas y emitir óvulos.

Razones en que I. C. apoya su tesis:

«La impotencia dice *esencialmente* relación a alguna cosa: impotente ¿para qué cosa? Respecto al matrimonio, impotente para conseguir *su fin natural*, que es la generación de la prole. Aunque la impotencia pueda tener *varios grados*, puesto que el individuo puede ser más o menos impotente, la impotencia se refiere siempre a la *procreación*» (2). O sea, el *impedimento* de impotencia tiene *toda su razón de ser* precisamente y únicamente en cuanto denota la *incapacidad* del hombre o de la mujer *en orden a la procreación.* Continúa: «La impotencia, pues, se refiere *directamente* al fin del matrimonio, *indirectamente* a aquellos actos que son los medios *normales* para obtenerlo» (3).

Confirma su aserto con las siguientes prescripciones canónicas:

«El c. 1013, § 1, dice: «Matrimonii finis primarius est *procreatio* atque educatio *prolis*, secundarius est mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae.» — El c. 1082, § 1, proclama: «Matrimonium esse societatem permanentem inter virum et mulierem *ad filios procreandos*.» — El fin, pues, objetivo, el *finis operis* del matrimonio, según

---

(1) No hemos podido haber a las manos la revista *Jus Pontificium*, en cuyos fascículos 2 y 3, de 1927, publicó sus *Observationes quaedam* el Rdo. A. Toso; así que tomamos su doctrina de los textos que de él copia I. C. en su artículo de respuesta a Toso, publicado en *IDE*, 1928, pp. 236-251. — (2) *IDE*, 1927, pp. 396, 397. — (3) *IDE*, 1927, p. 397.

reza también el derecho canónico, no es la *cópula* de los cónyuges, sino la *procreación de la prole.* — Además, el c. 1081, § 2, declara cuáles deben ser los actos a que está ordenado el matrimonio y a los que se refiere el derecho de los cónyuges: «Ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine *ad actus per se aptos ad prolis generationem*»..... (1). — Por los cc. 1081, § 2 y 1082, § 1, la relación *habitudo* ad prolis generationem, ad filios procreandos, está admitida como una relación *esencial* y propia «actuum ob quos partes ius mutuo sibi tradunt» (c. 1081, § 2), como una relación esencial y propia «societatis permanentis qua vir et mulier matrimonium ineunt» (c. 1082, § 1)» (2).

Precisando más sus conceptos, añade I. C.:

«No se quiere decir con esto que todo matrimonio deba ser fecundo y toda cópula prolífera; pues una cosa es la *impotencia generativa* y otra la *esterilidad;* una cosa es la *inconsumación* del matrimonio y otra la *imposibilidad* de consumarlo..... (3). — Si la esterilidad es cosa diversa de la impotencia generativa, el impedimento de impotencia, de que habla el c. 1068, § 1, no puede ni debe restringirse a la sola incapacidad para el coito, sino que debe también comprender, con mayor razón, la incapacidad para engendrar la prole, a lo cual tanto el matrimonio como la cópula están ordenados» (4).

Y en otro lugar da a entender mejor la diferencia que hay entre ambos conceptos de impotencia *generandi* y *esterilidad,* por estas palabras:

«Se tiene la impotencia *coeundi* cuando existe la imposibilidad penetrandi vaginam vel recipiendi in ea recto modo membrum virile; se tiene la impotencia *foecundandi* o *concipiendi* cuando, aun siendo posible la unión instrumental del hombre y de la mujer, está impedida *necesariamente* la función de la fecundación o de la concepción.— Cuando empero no sólo es posible que se verifique el coito, sino que es también posible que se encuentren el espermatozoide y el óvulo, sin que sobrevenga la fecundación o concepción, nos encontramos ante el hecho de la *esterilidad*, la cual, por lo mismo, no es una causa *perpetua* como la impotencia, sino que es siempre y simplemente un *efecto contingente*..... (5). — Me parece, pues, que se puede deducir como conclusión que el c. 1068, § 1, es genérico, y que, tanto en teoría como en la práctica, puede, y aun debe entenderse, al menos mientras la Iglesia no declare lo contrario, en el sentido de que comprende la impotencia *generativa*, la cual abarca dos variedades: la impotencia *coeundi* y la impotencia *foecundandi* o *concipiendi*» (6).

Así expone y defiende su tesis el Dr. I. C. Veamos cómo corrobora su punto de vista el Dr. A. Toso.

La impotencia, de que habla el c. 1068, § 1, para A. Toso es únicamente la impotencia *coeundi*, ya que el legislador no ha hecho

---

(1) *IDE*, 1927, p. 397. — (2) *IDE*, 1927, p. 403. — (3) *IDE*, 1927, p. 399. — (4) *IDE*, 1927, p. 401. — (5) *IDE*, 1928, p. 251. — (6) *IDE*, 1928, p. 251.

más que dar fuerza de ley a la opinión que antes del Código se había preformado con la adhesión común de los autores (1). Esto lo prueba con las respuestas dadas por el Santo Oficio en *Quebecen.* y *Westmonasterien.*, de 23 de julio de 1890 y 31 de julio de 1895 respectivamente, puestas en el Código como fuentes al § 1 (!) del citado c. 1068 (2).

Confirma su tesis con lo establecido en las *Regulae servandae* para los procesos sobre el matrimonio rato no consumado; según las cuales se ha de omitir como inútil la inspección corporal de la mujer, cuando conste con certeza de la desfloración, porque entonces se da por consumado el matrimonio. Lo cual no se podría afirmar, si para la validez del mismo se requiriese la existencia de los ovarios, porque en esa hipótesis, aun conocida la desfloración, tendría que procederse a la inspección corporal. De donde, ateniéndonos a lo establecido en el c. 1015, § 1, según el cual se tiene por consumado el matrimonio si entre los cónyuges medió el acto conyugal, al cual, por su naturaleza, está ordenado el contrato matrimonial, y con el cual los cónyuges se hacen *una caro*, hay que sostener que también en la mujer *excisa* puede darse el acto conyugal, y por lo mismo ser válido y legítimo su matrimonio (3).

Por fin, el Dr. Toso, desenvolviendo más su pensamiento, viene a confesar que la tesis de su contrincante es «*nostrae aetatis inventis consentanea*» «*immo haec fortasse erit sententia quae progressu temporis in veteris locum succedat*», y que hoy es, «*speculative et theoretice sequenda*», pero en la práctica, de ninguna manera; «*in praxi nemo uti potest*», porque contra ella está la jurisprudencia constante de la Curia Romana (4).

Mons. Luis Cornaggia así expone su pensamiento, contrario en absoluto a la doctrina expuesta por I. C.:

«A mí me parece que el matrimonio no es, ante todo y sobre todo, una función destinada por la Providencia *a la reproducción* de nuestra especie, ni que su *esencia* consiste en la *capacidad de procrear*, de suerte que cuando esa capacidad no exista, no pueda haber matrimonio, y aquel y aquella a quienes les falte sean inhábiles para contraerlo, o si lo han ya contraído, lo hayan hecho inválidamente: me parece que el

---

(1) *IDE*, 1928, pp. 236, 237. — (2) *IDE*, 1928, p. 241. — (3) *IDE*, 1928, pp. 242, 243. — (4) *IDE*, 1928, p. 239.

matrimonio está, *ante todo y sobre todo*, destinado por la Providencia *a la mutua integración física y espiritual del hombre y de la mujer;* que su *esencia* y validez consiste en la *capacidad de conseguirla;* que la impotencia generativa no es ni puede ser impedimento dirimente, y que la cópula y sólo la cópula *en cuanto es unión perfecta*, no en cuanto es fecunda *realiza* y consuma y vuelve indisoluble el matrimonio» (1).

Cómo se haya de entender la cópula, que revista esas propiedades de producir la integración física y espiritual de entrambos cónyuges, nos lo explica más adelante:

«La cópula consiste en el aproximamiento material de los dos cuerpos, y en una acción íntima, profunda, oculta al ojo y sólo percibida por el sentimiento animal de los dos, la cual, a través del aproximamiento material de los cuerpos, se convierte como en un solo sentimiento. — De donde si el comienzo de la cópula es el aproximamiento de los cuerpos, su término es el alma, que los dos recíprocamente tocan y como abrazan de un modo misterioso, pero verdadero..... (2). — Brevemente: los dos, a través de la unión y de la recíproca posesión de los cuerpos, llegan a la unión y a la recíproca posesión de las almas..... (3). — De ahí que sea siempre *fecunda*, porque se exterioriza en el *amor conyugal*, y nunca es fin de sí misma, porque termina en un homenaje al bien objetivo y eterno» (4).

Síguese de esos principios que *la cópula es el fin esencial del matrimonio*, y aun *su esencia misma*. Lo cual prueba de la siguiente manera:

«Fin esencial de una cosa es aquello por cuya consecución la cosa es sustancialmente lo que es. Así, fin esencial del ojo es el ver, porque el ojo es sustancialmente tal para que vea..... — Ahora bien, el hombre y la mujer están hechos recíprocamente para la unión, como lo prueba su misma conformación física y sentimental; tienden a la unión, como lo prueba el mismo instinto sexual, y encuentran en la unión su integración física y espiritual, que en los cristianos es además la realización perenne de aquel *sí* sacramental de entrambos. Luego el fin *esencial* del matrimonio es la cópula y sólo la cópula» (5).

Aclara más su teoría con las siguientes proposiciones:

«La procreación depende del matrimonio, pero no lo constituye. La cópula, por el contrario, no es un efecto del matrimonio, sino que es el *matrimonio mismo en acto;* es lo que, por consentimiento universal, hace a los cónyuges *marido y mujer de hecho*. He aquí por qué la unión sexual se llama y es *fin esencial* del matrimonio; fin, esto es, que forma un *quid unum con la realización de la esencia* del matrimonio, o, si se quiere, fin *cuya consecución* determina la realización del matrimonio mismo..... (6). Está, pues, claro que la esencia del matrimonio en acto consiste en la cópula, y es también evidente que la *esencia* del *matrimonio-contrato* debe consistir en la *capacidad* para

---

(1) *IDE*, 1928, p. 400. — (2) *IDE*, 1928, p. 402. — (3) *IDE*, 1928, p. 403. — (4) *IDE*, 1928, p. 406. — (5) *IDE*, 1928, p. 406. — (6) *IDE*, 1928, p. 407.

verificarla y no en la capacidad de procrear..... (1). — Añádase que la esencia de una cosa no consiste nunca en algo incierto.....; ahora bien, la procreación, aun en los sujetos más idóneos, no es nunca segura, mientras que la unión sexual es segura, siempre que exista la potencia copulativa» (2).

Como corolario de lo expuesto, afirma que «*la validez del matrimonio depende de la potencia* COEUNDI *y no de la potencia* GENERANDI» (3):

«Se requiere el verdadero semen *únicamente y solamente* porque *copula perficitur* durante su eiaculatio, y *copula perficitur* porque sólo si la eiaculatio es de verdadero semen y no de puro líquido prostático, va acompañada de aquella *energia nerviosa* membri virilis, que es absolutamente indispensable para la unión de las dos vidas; *energía nerviosa* que proviene de los testículos, y de la cual quedaría privado el pene si ambos testículos estuvieran atrofiados, esto es, si fueran ineptos para producir el semen. — El semen, por tanto, es necesario para la unión sexual *en cuanto es un fenómeno indicativo y concomitante de esa energía nerviosa*, sin la cual *copula non perficeretur;* no en cuanto, nótese bien, es o no prolífico» (4).

Termina su argumentación de razón con la siguiente prueba:

«La impotencia generativa impide que se consiga el fin *primario*, pero una cosa es el fin *primario* y otra el fin *esencial*. Por lo tanto, la incapacidad para obtener el fin primario no puede ni debe impedir que se consiga el fin esencial del matrimonio, que es entitativamente mayor y moralmente superior..... Con el fin esencial se obtiene el *mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae*» (5).

Con los textos aducidos entendemos que queda suficientemente expuesta la teoría que defiende Mons. L. Cornaggia; por lo cual dejamos todo lo demás de su larga disertación, con que pretende apoyarla.

Pero ha intervenido también en la lid el principal y acérrimo defensor de la teoría que acabamos de presentar, — de quien parece haberla tomado Cornaggia —, el abogado C. Viglino, de cuyos escritos vamos a entresacar algunos datos más, para que aparezca en toda su claridad el valor de la referida teoría. Tomamos del artículo *En qué consiste el una caro objeto del matrimonio*, publicado en *IDE*, al mismo tiempo que I. C. exponía su doctrina (6).

«¿En qué consiste esta unificación? No es una unificación fisiológica, porque los dos cuerpos continúan siendo dos, con órganos y vida distinta. De unificado no hay más que *sentimiento confuso*, *indeterminado*, pero pujante, de la vida de entrambos, por el cual a cada uno de los que se juntan les parece vivir por un instante la vida

---

(1) *IDE*, 1928, p. 407. — (2) *IDE*, 1928, p. 408. — (3) *IDE*, 1928, p. 408. — (4) *IDE*, 1928, p. 410. — (6) *IDE*, 1928, p. 412. — (6) *IDE*, 1927, pp. 387-395.

del otro. Es aquel *sentimiento* que ha hecho dar al acto el nombre de *posesión;* y en efecto, es un *sentimiento de posesión recíproca»* (1).

Para dar alguna explicación científica de la manera cómo se produce ese sentimiento, aduce la teoría de Rosmini, del cual dice:

«Al hablar de este sentimiento, Rosmini ha observado que en todo contacto con un cuerpo viviente, se recibe con la sensación del tacto, una sensación de la vida que lo anima. Esta sensación culmina en el contacto sexual. Y ha dicho precisamente: «Ahora bien, es opinión mía que las sensaciones, al menos las del tacto, que tenemos de un cuerpo animado y aquellas que tenemos de un cuerpo inanimado son específicamente diversas, recibiendo nosotros en las primeras una cierta comunicación del alma misma, de que vive el cuerpo que nos las produce» (2).

Como le impugnase tal explicación el benemérito y esclarecido P. Gemelli, y entre otras cosas le dijese: «Notandum quoque est doctrinam Rosmini ducere ad conclusiones absurdas. Jam vidimus adesse posse, ex parte mulieris, matrimonii consummationem quin habeatur commotio sexualis; id est quin detur illa animarum communicatio de qua apud Rosminium. Potestne dici in hoc casu matrimonium consummatum non esse?» (3), responde Viglino:

«No, porque el orgasmo venéreo no tiene nada que ver con la comunicación vital. El orgasmo se da también en actos carnales diversos de la unión sexual»..... (4). ¿Qué cosa, pues, la caracteriza?..... ¿Qué de especial sienten en la unión sexual, que no se dé en cualquier otro acto de recíproca excitación y desahogo sexual?.... Sienten como especial la recíproca posesión..... Este hecho se nota..... *en el instante de la eiaculatio viri.....* Puede *suponerse* que tal coincidencia de la comunión vital con la *eiaculatio viri* sea debida a una *descarga de energía nerviosa* del cuerpo del hombre sobre el de la mujer, que *origina el sentimiento de posesión* (activa en el hombre y pasiva en la mujer); descarga que coincide con la *eiaculatio spermatis.* Es incumbencia del biólogo el estudiar mejor el fenómeno nervioso del acto, y buscar la causa de la coincidencia. Su existencia se comprueba con la experiencia práctica del hecho» (5).

Se revuelve airado nuestro autor contra los moralistas que, por desconocer la razón práctica e íntima de esta teoría, rechazan lo lícito y autorizan lo ilícito en el uso del matrimonio. A esto alude Gemelli cuando dice: «Ipse (Viglino) ex hac doctrina etiam conclusiones deducit circa morem matrimonialem et usum matrimonii, acriter reprehendens doctrinas communes inter canonistas nostros qui, si eum audiamus, docerent doctrinas prope inhonestas.....» (6).

---

(1) *IDE*, 1927, p. 388. — (2) *IDE*, 1927, p. 389. — (3) *IDE*, 1927, p. 393. — (4) *IDE*, 1927, p. 393. — (5) *IDE*, 1927, pp. 393-394. — (6) *IDE*, 1927, p. 392.

Se queja Viglino al final de este artículo (1) de que su llamamiento a los biólogos para que estudiasen el fenómeno nervioso de la unión sexual ha sido en vano. No así en lo jurídico, puesto que sus doctrinas, defendidas hace años y propagadas con tesón en varias revistas, se han abierto paso en la jurisprudencia italiana. De ello nos da fe en el artículo publicado en la misma revista (2), con el título *¿El fundamento de la indisolubilidad del matrimonio, es el valor moral de la unión sexual?* (3).

Y refiriéndose de nuevo en este artículo Viglino a la impugnación del P. Gemelli, termina con estas palabras:

«Esto induce al sacerdote a considerar como una utopía el valor moral de la unión sexual, — contra el juez laico que solemnemente lo afirma y hace de él la base de la indisolubilidad del matrimonio —, y, por lo tanto, a reducir la intimidad conyugal a la *eiaculatio spermatis in vagina*, de forma que no venga a distinguirse en nada del más brutal desahogo con una meretriz. Y he aquí al laico obligado a defender el valor moral de la intimidad conyugal frente al sacerdote, que debería ser su natural defensor. Situación curiosa y paradójica, de la cual no veo otra explicación» (4).

Aunque sea metiendo la hoz en el campo del año 1929, no podemos menos de espigar algo en él, aduciendo en este lugar, como complemento de esta controversia, la doctrina expuesta sobre tan delicado asunto por el egregio Profesor de la R. Universidad de Roma, César Badii, en un artículo publicado también en la misma revista (5) con el título: *Los verdaderos caracteres esenciales de la institución jurídica del matrimonio, según el derecho italiano y canónico.* Así expone su parecer:

«¿Cuáles son, pues, los verdaderos caracteres esenciales del matrimonio? Respondemos: no son más que aquellos que brotan de la naturaleza intrínseca del matrimonio, o sea su indisolubilidad, su unidad y *su ordenación natural al acto conyugal primeramente por los fines de la procreación.* Estas son las condiciones esenciales, o sea los *constitutivos esenciales* del matrimonio; si falta uno de ellos, no se da el matrimonio..... (6). — El *bonum prolis* se refiere a la procreación y educación de la prole, *a que principalmente se endereza el matrimonio*..... (7). — Que los dos bienes de la indisolubilidad y de la unidad pertenezcan a la *esencia* del matrimonio es doctrina constante y concorde, aceptada y expresada no solamente en la legislación canónica, sino también en la legislación matrimonial de los estados. El divorcio es una aberración. — Nosotros, siguiendo la opinión común, hemos afirmado también *lo mismo* del *bonum*

---

(1) *IDE*, 1927, p. 395. — (2) *IDE*, 1928, pp. 313-322. — (3) *IDE*, 1928, pp. 316, 317. — (4) *IDE*, 1927, p. 322. — (5) *IDE*, 1929, pp. 150-159. — (6) *IDE*, 1929, p. 151. — (7) *IDE*, 1929, p. 155.

prolis. Las disputas, tanto entre canonistas como entre legistas, acerca de si la procreación es considerada por el legislador como *esencial* al matrimonio, o bien como *fin primario* solamente, dependen, ante todo, de no haberse dado cuenta de que es preciso no confundir la *aceptación del derecho-deber* a la sola cópula por los fines de la procreación, con lo que se refiere al *logro*, al *cumplimiento*, a la *ejecución de la obligación*. — En el primer sentido, la procreación, a cuyo logro está ordenado el matrimonio en primer lugar....., no puede menos de ser mirado por el mismo legislador como *esencial* al matrimonio..... (1). — Respecto al matrimonio canónico es preciso observar que, si bien es verdad que ni aun en el Código canónico se encuentra el adjetivo *essentialis*, aplicado a *procreatio*, todavía esa omisión no da pie para una interpretación de la institución del matrimonio diversa de la que hemos dado..... (2). — La aceptación del derecho-deber *reddendi debitum*, repitámoslo, es esencial al matrimonio, porque lo exige la naturaleza intrínseca del mismo; pero este *debitum* no puede darse si no se tiene la capacidad de darlo, si no se tiene la capacidad del acoplamiento; que después la procreación, — primero de los fines a que se endereza el matrimonio —, pueda o no obtenerse....., todo esto no tiene importancia para la válida constitución del vínculo, bastando para esto *la ausencia de cualquier obstáculo natural* o *legal* que se oponga a que las partes puedan válidamente contraerlo..... (3). — De cuanto se ha dicho aparece claro que la verdadera característica del matrimonio, o, mejor aún, su verdadera esencia, consiste indudablemente en aquel mutuo consentimiento, que los esposos libremente se otorgan en el conferirse recíprocamente sobre su propio cuerpo un derecho-deber, no libre y vago, sino permanente y exclusivo, que proviene de la capacidad para lo sola cópula, ordenada principalmente a la propagación de la especie humana, y también a la satisfacción y purificación del instinto sexual. Así surge y se constituye legítimamente la unión íntima y perfecta entre hombre y mujer, el vínculo conyugal uno e indisoluble, la sociedad perfecta entre dos personas de diverso sexo, para fines de la procreación, de la educación de la prole y de una comunidad indivisible de vida. — Esta comunidad de vida ofrece a los cónyuges el medio más adecuado para integrar y completar la respectiva personalidad y para juntarlos en la íntima unión de los cuerpos y de las almas, hasta venir a ser como una sola persona, conforme a la magna y sagrada sentencia..... *et erunt duo in carne una*» (4).

Y refiriéndose al alcance de las disposiciones legales por las que se establece el impedimento dirimente de impotencia, así explica su pensamiento:

«El legislador, sancionando la nulidad del matrimonio por impotencia, tiene como mira indudablemente el hecho de la *procreación*; pero a ésta no la mira ni la considera, sino en función de la capacidad al coito. Sería peligroso y expuesto para el derecho positivo querer atender a la procreación más allá del límite de la capacidad para la cópula, por la evidente *imposibilidad práctica* de determinar *con certeza* las causas que excluyen *toda esperanza* de procreación» (5).

---

(1) *IDE*, 1929, pp. 155, 156.—(2) *IDE*, 1929, p. 156.— (3) *IDE*, 1929, p. 157 (4) *IDE*, 1929, pp. 157, 158. — (5) *IDE*, 1929, p. 159.

Concretados ya los puntos de coincidencia y de discrepancia de cuantos han intervenido en la controversia, y precisados sus conceptos, vamos a entrar en el examen de la cuestión, por si nos es posible dilucidar los puntos oscuros y dejar sentado lo que sea cierto como cierto y lo dudoso como tal.

Discusión de las doctrinas expuestas

Intentaremos exponer con la mayor brevedad posible lo que entendemos ser aceptable o inaceptable de las doctrinas que acabamos de reseñar.

Para proceder con más precisión y claridad creemos conveniente tratar por separado de la impotencia propia del hombre y de la que es propia de la mujer, ya que respecto a ésta se ofrecen razones de índole especial.

Puesto que se trata del concepto de impotencia en la legislación canónica, necesariamente hemos de acudir a los tratadistas de esta ciencia para conocer cómo se ha entendido hasta el presente lo dispuesto por el legislador. Conviene, pues, ante todo precisar bien los conceptos de impotencia *coeundi* y *generandi*, objeto de la presente discusión.

Según la doctrina, que se puede llamar común, de los canonistas antiguos y modernos, la impotencia *coeundi* comprende las tres incapacidades: *erigendi, penetrandi* y *seminandi*, respecto al hombre; y la impotencia *generandi* consiste en la *ineficacia* de estos actos para producir la prole, sea cual fuere la causa natural de donde ella provenga. Esta impotencia *generandi*, así entendida, se llama *esterilidad.*

Véase, por ejemplo, lo que dice WERNZ:

«Distinguenda igitur est impotentia *coeundi* ab impotentia *generandi*, quae vocatur *sterilitas*. Illa est vitium naturale vel accidentale maris vel feminae impediens copulam *de se aptam ad generationem* prolis i. e. completam perforationem vaginae mulieris potentis per erectum membrum viri cum effusione veri seminis virilis intra vaginam naturali modo factam. — Altera vero i. e. sterilitas est vitium naturale vel accidentale viri vel mulieris per accidens impediens, quominus ex habita copula vere perfecta sequatur prolis *generatio*» (1).

---

(1) WERNZ, F. X., S. J., *Ius Decretalium*, t. 4, n. 342.

De Smet, así se expresa:

«Impotentia concipi potest dupliciter: incapacitas *generandi* seu foecundandi et incapacitas *coeundi*. ... — In *altera* acceptione, impotentia datur quotiescumque presto non sunt organa expedita ad *penetrationem vasis debiti, cum emissione seminis virilis:* virga scilicet erectibilis, ex parte viri, cum testiculis ad semen elaborandum necessariis, ac canali pervio ad urethrum, et ex parte feminae, *vagina pervia*..... — *Prior* importat incapacitatem foecundandi ex defectu organi ad foecundationem, *extra copulae actum*, necessarii» (1).

Cappello nos dice:

«Ex dictis patet duplicem esse (impotentiam): *coeundi* et *generandi*. Ea est vitium naturale vel accidentale sive maris sive feminae impediens copulam maritalem; haec, quae a nonnullis dicitur etiam *sterilitas*, est vitium naturale vel accidentale viri aut feminae impediens quominus ex copula *rite peracta* sequatur generatio, seu est inhabilitas ad *actualem* generationem..... — Ut poni possit huiusmodi copula, requiruntur fn *viro:* 1.°, *virga.....;* 2.°, *unus saltem testiculus*, ad verum semen effundendum; 3.°, *erectibilitas* virgae. In *femina* requiritur et sufficit *vagina* quae careat arctitudine absoluta vel relativa, adeo ut penetrari a membro virili et semen effusum recipere possit» (2).

De la misma manera se expresan, v. gr., Aertnys, J., C. SS. R., *Theologia Moralis*[11], t. 2, n. 710; Ferreres, J. B., S. J., *Compendium Theologiae Moralis*, v. 2, n. 1002.

Se ve, pues, que la cuestión planteada por I. C., que tanta polvareda ha movido, en cuanto se refiere al hombre, viene a reducirse a cuestión *de nomine*, puesto que en la sustancia la doctrina por él sentada coincide con la que sostienen, se puede decir, la generalidad de los canonistas. Él requiere para el impedimento de impotencia en el hombre no sólo la incapacidad *erigendi* y *penetrandi* (impotencia *coeundi* según él), sino también la incapacidad *seminandi* (impotencia *generandi* según él, *coeundi* según los demás). Por lo tanto, todo se reduce a juzgar si es más o menos acertado denominar esa impotencia con unos u otros nombres. *Detur libertas*, si bien la nomenclatura hasta ahora empleada no le favorece.

Como en exigir estas tres incapacidades juntas en el hombre, coinciden todos los autores que han entrado en la lid, si se exceptúa *quizá* A. Toso, no nos entretendremos más sobre este punto.

Respecto a la impotencia de la mujer no ocurre tal concordancia de pareceres, como en seguida veremos. I. C. sostiene que es impoten-

(1) De Smet, A., S. T. L., *De sponsalibus et matrimonio*, t. 2, n. 550.

(2) Cappello, F. M., S. J., De sacramentis, v. 3 *de matrimonio*, nn. 344, 342.

te la mujer a quien, aun siendo capaz *recipiendi in vagina membrum virile (potentia coeundi)*, falten los ovarios, o el útero, o la comunicación de estos órganos con la vagina, y *a fortiori* si le faltan todos *(impotentia generandi*, no *sterilitas)*. En esto no hace más que defender una de las opiniones que muchos meritísimos canonistas han defendido y siguen defendiendo. Ni las razones fundamentales que alega dejan de tener su peso, y son las principales que en su apoyo se han alegado también por los demás que se adhieren a esa opinión, hoy día muy defendible. Así que tampoco valía la pena que se le impugnase con la viveza, rayana en la acritud, con que se le ha impugnado. Basta ver cuántos y cuáles son los autores que le acompañan, v. gr., Antonelli, Bucceroni, De Luca M., Santi-Leitner, Noldin, Wernz, Lehmkuhl, Villada, Lapponi, etc. (1), para comprender que se trata de una opinión muy fundada.

Es cierto que hay muchos otros que defienden lo contrario, reduciendo al concepto de *esterilidad* la carencia de esos órganos en la mujer; por lo tanto, los que en la presente controversia, que comentamos, han impugnado a I. C. respecto a ese particular, no andan desprovistos de fundamento, si exceptuamos a Viglino y Cornaggia, los cuales apoyan su aserto en motivos, a nuestro juicio, insostenibles, como luego veremos.

Pero antes de salir al paso a lo que proponen estos dos insignes autores, y de exponer lo que juzgamos atinente a la cuestión de la mujer *excisa*, creemos necesario, como presupuesto, dilucidar lo que se refiere a la esencia del matrimonio, que tan traída y llevada ha sido en los escritos que hemos extractado.

Se discutía sobre si era de *esencia* del matrimonio su *ordenación a la procreación*, o bien sólo era ésta un fin *accidental*, aunque *primario*. De eso depende, como fácilmente se advertirá, la solución de las cuestiones que ahora hemos insinuado. Veamos, pues, qué es lo que nos dicen canonistas eminentes sobre esta materia.

Oigamos primero a WERNZ:

«Si matrimonium in fieri spectetur, definiri potest: *Contractus* legitimus et individuus maris atque feminae *ad generandam atque educandam prolem*. Cui definitioni si addas: *Gratiae spiritualis collativus*, habes etiam notionem sacramenti matrimonii..... —

(1) Cf. FERRERES, J. B., S. J., *De vasectomia duplici necnon de matrimonio mulieris excisae*, nn. 237, 238.

Vicissim matrimonium, si usu communi et etiam theologis et canonistis proprio sumatur pro *vinculo* vel societate permanente, definitur: *Coniuntio* legitima et individua maris atque feminae *ad generandam et educandam prolem*..... — Cuius contractus matrimonialis *obiectum materiale* sunt ipsae contrahentium *personae*, at obiectum *formale*, sive ratio sub qua attinguntur, est *vitae consuetudo individua*. Quae *vitae consuetudo* principaliter et *essentialiter* consistit in *iure* atque *officio* mutuo, aequali, exclusivo, perpetuo in corpus alterius coniugis *in ordine ad prolem generandam et educandam, non ad alios quoscumque scopos;* at salva maneat necesse est subiectio uxoris, cuius caput est maritus. Deinde ut communio illa *essentialis* suam obtineat *integritatem*, accedat necesse est communio *thori et cohabitationis*, quae salva *essentia* matrimonii quandoque abesse potest. Denique *unio animorum* per mutuum amorem sponsorum, quamvis sit *condicio* ad felicem exitum matrimonii, tamen *obiectum contractus matrimonialis non est*, nec *vinculum matrimoniale* in re *adeo mutabili* consistere potest, ut voluit Fichte..... — At cum ea, quae spectant ad naturam, magis essentialia sint quam gratia, ideo bona *prolis* et fidei matrimonio magis *essentialia* sunt quam sacramentum.... — Quae *essentialitas boni prolis* et fidei intelligenda est de suis *principiis*, quatenus sine *obligationibus* circa duo illa bona susceptis *invalide* matrimonium contrahitur. Quod si illa bona solummodo considerentur *in se quoad usum et executionem*, matrimonium sine *prole* et *fide* consistere potest, v. g. si coniuges habeant intentionem *iura* matrimonialia *adquisita laedendi* sive per abusum matrimonii sive per adulterium» (1).

De Smet nos enseña:

Matrimonium quatenus est contractus in se spectatus, describi potest: contractus quo vir et mulier sese mutuo consociant et coniunguntur in intimam, individuam ac stabilem societatem coniugalem; i. e. quo mutuo in se assumunt iugum et vinculum coniugale, seu nexum illum moralem qui *variis iuribus* constat *et obligationibus in ordine ad generationem et educationem prolis* communi opera procurandam..... — *in ordine ad generationem et educationem prolis;* et sic determinatur *species et propria indoles* societatis, eiusque finis primarius ad quem destinetur..... — Hoc autem unioni maris et feminae *essentiale* esse ut *ordinetur* et quasi in primarium finem tendat *in propagationem speciei*, et *non in privatum partium bonum et felicitatem*, uti volunt neoterici matrimonii reformatores, ostendetur infra, sub art. 2.º, ubi de fine..... (2). — Porro insistitur in hoc quod hi fines non sint nisi *secundarii*, i. e. *essentialiter* subordinati ad finem primarium *generationis et educationis* prolium, adeo ut ad illos fines ordinari nequeat matrimonium, *nisi salva ordinatione ad finem propagandae speciei.* — Ninirum ad hoc tantum adnectitur coniugii usui *delectatio* concupiscentiae sedativa, *ut securius et certius* obtineatur finis *generationis;* ad hoc etiam, Deo sic disponente ac natura, *solatium et mutuum adiutorium* inveniunt coniuges in intima ad invicem conversatione, ut efficacius procuretur prolium educatio..... — Et sane si, *praeter generationem humanam*, alius est finis proprius matrimonii, *aequo gradu et independenter*, *non intelligitur* cur *impotentes*, si in eorum matrimonio salvari possit ordinatio ad hunc alte-

(1) Wernz, F. X., S. J., *o. c.*, n. 52.

(2) De Smet, A., S. T. L., *o. c.*, nn. 75, 77.

rum finem, puta *solatium mutuum et concupiscentiae remedium*, non intelligitur, inquam, cur *non possent matrimonium inire:* sufficeret enim salvari ordinationem ad alterum proprium finem operis..... — Ex capite nempe impotentiae non constitui impedimentum dirimens matrimonii nisi per ineptitudinem ad copulam *ex parte actus generationi idoneam*» (1).

CAPPELLO, en particular, afirma:

«Finis *primarius* matrimonii, *essentialis* equidem et *operis* i. e. ipsi matrimonio naturaliter ac necessario inhaerens, est *procreatio et educatio prolis* (c. 1013, § 1) iuxta illud: *crescite et multiplicamini et replete terram*..... — Quidam auctores docent hominem singularem, sive marem sive feminam, non esse *perfectum et completum*, sed solum per unionem maritalem i. e. per commutationem proprietatum sexualium talem existere. Exinde inferunt finem proprium matrimonii esse *mutuum complementum humanae personalitatis*, prolis vero generationem esse quid *accessorium* ex dicto complemento resultans. In perperam omnino asseritur. Nam confundendum non est complementum *sexuale* cum complemento *humano* seu ad *perfectum esse hominis* requisito, quasi homo non coniugatus censeri debeat dimidius tantum homo vel imperfectus. Complementum *sexuale* ideo solum requiritur, ut unum et perfectum sit principium *generationis*, educationis et socialis unitatis domesticae» (2).

Por lo que atañe a la cuestión de la *mulier excisa* y de los *vasectomiados*, sería muy oportuno traer aquí la abundante argumentación que el P. Ferreres presenta en su tan erudito y profundo estudio sobre esa materia; pero lo estrecho del espacio nos impide copiarlo y así remitimos al lector a dicho opúsculo (3).

Podríamos alargarnos cuanto quisiéramos aduciendo textos de autoridades tan competentes en la materia como los copiados, pero creemos que hay bastante con lo dicho para entrar ya en la discusión del problema sobre la impotencia propia de la mujer y sobre la teoría de Viglino y Cornaggia.

Si el matrimonio *esencialmente* lleva en sí la *ordenación a la generación*, como se ha visto, forzosamente ha de exigir que el objeto sobre que versa el contrato (las personas de los contrayentes) tenga en sí, al menos, la capacidad *para ese fin*, aunque no siempre, por otras causas accidentales, pueda lograrse. *No siendo otra la razón* por la que se exige en el *hombre* la capacidad *emittendi verum semen*, no obstante la teoría de Viglino y Cornaggia, de la que nos ocuparemos luego, parece obvio deducir que también en la mujer se debiera exigir, con la mis-

(1) DE SMET, A., S. T. L., *o. c.*, n. 554.

(2) CAPPELLO, F. M., S. J., *o. c.*, n. 9.

(3) FERRERES, J. B., S. J., *De vasectomia duplici necnon de matrimonio mulieris excisae*, 1917, «Razón y Fe», Madrid.

ma necesidad esencial, *la capacidad* de prestar aquellos coelementos que la naturaleza ha puesto en ella como indispensables para la procreación, cuales son los *óvulos*. De donde se seguiría que, si careciese en absoluto de la capacidad de prestarlos, se le debería considerar, del mismo modo que al hombre incapaz *seminandi*, como inhábil para contraer válidamente matrimonio. Si tuviese capacidad de prestarlos, pero por cualquier causa accidental éstos no llegaran a ser fecundos, sería hábil, aunque estéril, lo mismo que el hombre capaz de prestar *verum semen* aunque no prolífico. Esta comparación parece obvia y da mucha fuerza a la opinión de los que ven en esa incapacidad de la mujer verdadero impedimento dirimente.

No obstante, siendo impedimento de ley natural, como quiera que ésta se atiene a lo que se puede exigir al hombre *modo humano*, y no mira a lo que sólo en casos extraordinarios y fortuitos puede ocurrir, parece obvio suponer que, si el conocimiento de esa incapacidad en la mujer sólo en casos extraordinarios y como por acaso se puede obtener, no esté incluída en su precepto, bastando, por tanto, que en los órganos exteriores, fácilmente reconocibles, no presente incapacidad para dar cabida en forma natural al elemento fecundante del hombre, cuyos órganos correspondientes, por ser externos, pueden también reconocerse. Es de extraordinario peso esta razón, y aun creemos que la sola de peso en favor de la otra sentencia. Sin embargo, como se ve, es una razón *condicional*, es decir, que en tanto tiene fuerza probatoria en cuanto se verifique la imposibilidad de conocer por medios ordinarios la susodicha incapacidad de la mujer. Ahora bien, ¿el que hasta ahora no se haya encontrado tal medio, es señal de que en adelante no se dará con él? Imposible no lo parece, dado los adelantos de la ciencia, hoy ya conocidos, que permiten escudriñar, sin operación, lo más interior de las vísceras. No es todavía suficiente; concedido, pero por ese o semejantes caminos puede llegarse a la consecución de ese medio. En esa hipótesis, dejaría de tener fuerza alguna la razón indicada, y urgiría con todo su vigor la que se ha apuntado en favor del impedimento. El que hasta ahora no se haya podido conocer, no trae inconveniente alguno, ni moral ni jurídico. No moral, porque no constando del impedimento, *tuta conscientia* podían y podrán proceder los cónyuges como tales; no jurídico, porque el legislador humano, mientras no conste con certeza de la existencia en ese caso de impedimento dirimente, tiene que aplicar otro precepto, tam-

bién de ley natural, según el cual en esa hipótesis no urge la ley y se ha de estar por la libertad del hombre.

Otra razón se alega de no poca monta, y es que las mujeres, después de la menopausia, no desprenden óvulos, no obstante lo cual nunca se ha dudado de su habilidad para el matrimonio. Contra esta razón puede, quizá, alegarse, que si de hecho no los desprenden, tienen al menos el órgano de suyo capacitado para desprenderlos, y no es tan raro que, aun después de la menopausia, se hayan dado casos de concepción, por lo que algunos ya señalan el espacio de tres años después de ese fenómeno, para que pueda darse por segura la cesación de los óvulos. Es decir, que no consta con certeza que no puedan en esa edad desprenderse óvulos, aunque no sean fecundables (1), como en cierta edad el hombre emite espermátides, que son los espermatozoides en formación sin su completo desarrollo e ineptos para la fecundación. De todos modos no se prueba que esos órganos, de suyo aptos para la emisión de óvulos, no puedan ser reactivados con remedios medicinales, que con el tiempo quizá se encuentren, de suerte que puedan emitirlos de nuevo. En este supuesto cae por su base la comparación de este defecto con la carencia de ovarios.

Otra de las razones que se alegan en apoyo de esa opinión es que, supuesta la incapacidad para engendrar, queda todavía el otro fin de *mutuum adiutorium y remedium concupiscentiae*. Respecto a este argumento, hay que tener presente la doctrina expuesta de que ese fin secundario en tanto vale *en cuanto queda a salvo el primario*, es decir, en cuanto se salva al menos *la capacidad* para *la procreación*, aunque ésta se frustre por causas ajenas a la existencia de los elementos *de suyo* aptos para este fin. Si los citados órganos de la mujer se pudieran reconocer por medios obvios y fáciles, no creemos que al constar de su absoluta ausencia se pudiera justificar la validez del matrimonio en atención sólo a este fin secundario, pues lo mismo se podría afirmar del hombre impotente *ad emittendum verum semen*. Así es que este motivo en tanto vale en cuanto depende del que antes se ha expuesto sobre la imposibilidad de un obvio reconocimiento, a menos que se dé por supuesto lo que se habría de probar, que tales órganos, aunque fueran fácilmente reconocibles, no son elemento esencial de la potencia de la mujer.

---

(1) Cf. Fargas, Miguel A., *Tratado de Ginecología*[3], t. 1, pp. 39, 44, 51.

Las respuestas dadas por las Sagradas Congregaciones, que suelen alegarse en pro y en contra, no resuelven la cuestión en ninguno de los dos sentidos, por las razones que de ambas partes se alegan en contra de la otra. En efecto, tales respuestas consta que se han dado en el supuesto de ser aún dudosa tal impotencia, o con *dubium iuris*, o al menos con *dubium facti*, o quizá con los dos a la vez. Las razones que de ambas partes se presentan son de tal fuerza, que, en efecto, puede bien afirmarse que hoy día existe verdadero *dubium iuris*. Y como, no obstante las afirmaciones de los cirujanos acerca de la completa extirpación de esos órganos en determinados casos, por hechos comprobados y testimonios de eminencias médicas consta también que pueden escapar al bisturí órganos suplementarios, queda siempre el *dubium facti*. Las respuestas del S. O. (Quebec., 23 jul. 1890 y Westmonaster., 31 jul. 1895), que se aducen a propósito de este impedimento en el c. 1068, se traen como fuentes de lo establecido en el § 2 de ese canon, en que se trata de los impedimentos *dudosos*, no del § 1 como pretende A. Toso. Por lo tanto, si algo indica el aducirse al pie del citado canon esas respuestas, es más bien confirmar que las dos tratan de impedimento dudoso. No ha dicho, pues, el legislador todavía su última palabra acerca de la presente cuestión. Cómo la resolverá cuando se haga más luz sobre ella, depende del resultado final de estas investigaciones científico-jurídicas. Por ahora, en el actual estado de la controversia, sólo se puede afirmar que es de aplicación el *§ 2* del citado canon, o sea que no se ha de impedir el matrimonio de tales personas, y ésta es, según creemos, la sola razón porque *en la práctica* no se puede tener en cuenta la opinión de los que, como I. C., sostienen que la carencia de tales órganos en la mujer constituye impedimento dirimente. Si en teoría fuese cierta la opinión de I. C. y no existiese el *dubium facti*, no habría más remedio que aplicarla en la práctica, porque ésta no puede menos de acomodarse a lo que en sí es cierto y conocido como tal. Suponemos que no otro será el parecer de A. Toso al hacer la distinción entre la teoría y la práctica.

Sólo nos resta por examinar la doctrina del Dr. C. Viglino y Monseñor Cornaggia.

Para convencerse de cuán ajena sea a la común y sana doctrina canónica la teoría de estos dos autores, basta recordar los fundamentos jurídicos alegados en los textos de los célebres canonistas que hemos presentado, entre los muchos que podíamos haber traído. De

ellos claramente se desprende, sin que haya lugar a duda, que todo cuanto es el matrimonio, *toda su esencia*, está basada en su *ordenación a la procreación de la prole*, de suerte que los demás fines en tanto valen en cuanto suponen éste; y así, desaparecido éste, aquéllos caen por su base y no pueden dar origen a la institución matrimonial. No puede, pues, en modo alguno sostenerse que el matrimonio descanse como en su base *esencial*, suficiente, por tanto, para darle ser con independencia de todo otro motivo, en su *ordenación* a un bien *privado* del hombre y de la mujer, aunque este bien privado se llame *mutua integración física y espiritual* de entrambos. Dando esto por suficientemente aclarado con lo expuesto, sólo queremos aquí notar brevemente las consecuencias absurdas, y, a nuestro entender, desastrosas en el orden moral y jurídico que de tal teoría se siguen, aunque sus autores no las deduzcan y aun suponemos que las condenan, con lo que queda a salvo su honorabilidad y evidente rectitud, de la que no tenemos la menor duda. Hablamos ahora en el terreno objetivo.

Para los referidos autores la esencia del matrimonio consiste precisamente, en cuanto es contrato, en la *capacidad* de verificar lo *cópula*, no como apta de suyo para la generación, sino como idonea para producir en ambos *la integración física y espiritual*, consistente en aquel *sentimiento* íntimo de mutua *posesión* de cuerpos y almas, que de ella les viene en el momento, — y sólo en él —, de la *effusio veri seminis in vagina mulieris. Effusio* que se requiere solamente porque sólo ella produce una supuesta *descarga nerviosa*, a que atribuye Viglino tan necesario y sorprendente efecto.

Si el fundamento esencial del matrimonio es la capacidad para producir en ambos ese sentimiento de posesión mutua de cuerpos y almas, no podrán negar los patrocinadores de esa teoría que, siempre que ese efecto se pueda conseguir, habrá aptitud en los contrayentes para el matrimonio válido; así como no podrá ser válido cuando tal efecto, al menos entre determinadas personas, — impedimento relativo —, no se pueda producir. Se hace, pues, consistir la esencia de una institución tan digna, sólida, estable y trascendental para la sociedad, en la capacidad para producir un *sentimiento*, tan digno como se quiera, pero al fin un sentimiento. El sentimiento es de lo más contingente e inseguro en el hombre, que varía de mil maneras, y en las mismas circunstancias existe o deja de existir, y aun a veces se cambia en lo contrario.

En tal supuesto tendremos que, si por cualquier causa, aun verificado el coito, una de las partes, como frecuentísimamente sucede, no percibe tal intimidad y sentimiento de mutua posesión, podrá con sobrada razón pedir la declaración de *nulidad,* ya que supondría en esa parte, o en entrambas, la incapacidad de producir esa unión de almas a través de la de los cuerpos. Al menos podría pedir la *anulación*, ya que no habría mediado *verdadera consumación,* que, según dicha teoría, no se verifica sino cuando sobreviene aquella misteriosa descarga nerviosa que lleva consigo necesariamente tal efecto. La prueba sería de más eficacia cuando, en vez de producirse el sentimiento de intimidad, resultase, por el contrario, la más radical antipatía y repugnancia. Es de suponer que así Viglino como Cornaggia, que tanto nos remiten a la experiencia, no ignorarán esa experiencia tan triste y frecuente de la humanidad.

Por el contrario, si dos fueran capaces de producir en sí, con el coito, ese sentimiento de mutua posesión e intimidad, aunque el varón no fuese capaz de emitir *verum semen*, dándose entonces cuanto se requiere para la *esencia* del matrimonio, no habría razón para oponerles su invalidez. De consiguiente, los eunucos, con potencia *penetrandi*, serían hábiles para el matrimonio. Es verdad que requiere Viglino como causa *necesaria* para producir ese sentimiento la *effusio veri seminis;* pero es una afirmación gratuita, que no prueba y aun confiesa que él no atina con la explicación, razón por la cual invita a los biólogos a que la estudien. Sólo nos remite a la experiencia; pero hemos visto que no siempre la experiencia lo comprueba. Por lo demás, él mismo aduce el testimonio de Pellegrini, Profesor ordinario de Medicina legal en la Universidad de Padua, quien afirma que la unión vital, a que alude la teoría, se verifica también aun con sola la *eiaculatio humoris prostatici,* en los individuos destituídos de ambos testículos. No podrá negar Viglino que en la práctica queda al menos la cosa en duda; de consiguiente, tendríamos impedimento dudoso *dubio facti*, y mediando esa duda no se podría negar a los eunucos la facultad de contraer matrimonio, cosa inadmisible de todo punto en Derecho canónico.

Si la *razón de ser* del matrimonio es el bien privado de los cónyuges sin ordenación esencial a la procreación, ¿con qué fundamento se prohibiría que, obtenido ese sentimiento de íntima posesión, al menos de parte de la mujer se pusiesen aquellos medios que, sin impe-

dir la *effusio seminis*, evitasen la generación? Y si, a pesar de las afirmaciones de Viglino, aun sin la *effusio seminis* puede darse tal sentimiento, ¿con qué razón se prohibiría el uso del matrimono sin tal *effusio*? ¿Admite el Dr. Viglino, y, sobre todo, Mons. Cornaggia, tal conclusión? Doy por seguro que no, pero se deduce de los principios que sientan.

Por lo demás, si tal efecto proviene de lo que él llama descarga nerviosa, que es, por tanto, causa necesaria, no libre, ¿por qué no se ha de producir en la unión fornicaria? ¿Por ventura no es unión fornicaria la de los católicos unidos con sólo matrimonio civil? ¿O es que sólo se ha de llamar tal a la efectuada con meretrices porque en éstas sólo se busca el placer venéreo, no la unión de las almas? ¿Bastaría, por tanto, según esa teoría, que dos se uniesen con miras a esa intimidad de almas para que no fuese unión fornicaria? De los principios sentados no se ve claro que se excluyan tales deducciones.

No quisieramos dar todo el alcance que a primera vista tienen las siguientes frases de Mons. Cornaggia: «La cópula, por el contrario, no es un efecto del matrimonio, sino que es el *matrimonio mismo en acto;* es lo que, por consentimiento universal, hace a los cónyuges *marido y mujer de hecho.* He aquí por qué la unión sexual se llama y es *fin esencial* del matrimonio; *fin,* esto es, que forma un *quid unum* con la *realización de la esencia* del matrimonio, o, si se quiere, fin cuya *consecución* determina la *realización del matrimonio mismo*». Parece indicarse con esas frases que el matrimonio no es tal hasta tanto que se verifica la cópula, puesto que la realización de ésta es la realización de la esencia del matrimonio; luego, antes de ella no se daba su esencia. Según eso, dos cónyuges, antes de la consumación, podrían separarse y contraer, sin más, con otras personas. No creemos que admitan tal conclusión los autores de esta teoría, pero, *stando principiis,* si no ellos, no faltarán quienes la admitan.

Por lo dicho, comprenderá el Sr. Viglino que, si los moralistas y canonistas califican de utopía su doctrina sobre el matrimonio, no es porque no comprendan el alcance de sus razones, especialmente la del amor conyugal, demasiado sabida de todo el mundo para que sean ellos solos los que la ignoren, — aun sin la propia experiencia que no les es permitida — , sino por razones de cuya fuerza probatoria no les cabe la menor duda; ni hasta ahora, que sepamos, ha podido tan ilustre autor rebatirlas victoriosamente. Son, pues, los moralistas y cano-

nistas los que, contra las deducciones de su doctrina, defienden la moral de la unión conyugal.

Otros reparos se nos ofrecen acerca de esta teoría, pero no creemos por ahora necesario apuntarlos, y así, hacemos punto final respecto a esta materia.

Sólo dos observaciones queremos añadir acerca de los principios sentados por A. Toso y C. Badii. Si Toso repone la impotencia *coeundi* en los mismos términos que I. C., su tesis resulta del todo inadmisible, porque llevaría consigo la habilidad de los eunucos que tuvieran la capacidad *penetrandi*. En cambio, los principios magistralmente expuestos por C. Badii, cuadran perfectamente con la sana y común doctrina de los canonistas.

Fernando Fuster

(Continuará)

NOTAS Y TEXTOS

SOBRE LA FACULTAD DE ABSOLVER DE LOS RESERVADOS «SPECIALISSIMO MODO» AL ROMANO PONTIFICE

En la 14.ª edición de nuestro *Compendium Theologiae Moralis*, v. 2, n. 655, al tratar de la jurisdicción castrense, pusimos una nota que traducida del latín al castellano dice así: «En el *Boletín oficial de la jurisdicción Castrense de España*, 13 de junio de 1927, p. 15, así como también en la notable obra, *Colección de Breves y Rescriptos Pontificios de la jurisdicción eclesiástica castrense de España, por el M. I. Sr. don Plácido Zaydín y Labrid, Teniente Vicario de 2.ª del Ejército*, p. 527 ss., parece afirmarse que los Capellanes Castrenses de España tienen el privilegio de absolver de los reservados al Romano Pontífice, aunque lo sean *specialissimo modo*, y por consiguiente, aun la de absolver *absolventem complicem in peccato turpi.*

«Pensamos que esta aserción es improbable, pues se seguiría que los Capellanes Castrenses de España tendrían mayores facultades que el Sr. Nuncio Apostólico de España, el cual antes tenía la facultad mencionada de absolver *absolventem complicem,* y ahora carece de ella, como consta de lo que decimos en el n. 688, N. B. *(de este Compendio);* además las tendrían mayores que los mismos Eminentísimos Sres. Cardenales de la S. R. Iglesia, los cuales carecen de la facultad de absolver de los reservados *specialissimo modo:* y tendrían habitualmente una facultad que sólo muy raras veces concede la Sede Apostólica y sólo para pocos casos. Ni los argumentos que se aducen en favor de dicha aserción demuestran lo que se pretende.»

Sobre esta nota escribe el P. Domicio Ramos en *Ilustración del Clero*, 1929, p. 234:

«Una cuestión trata amplia y profundamente el Dr. Zaydín, y es sobre la potestad de absolver reservados a la Santa Sede *specialissimo modo*, que supone tienen los Capellanes Castrenses españoles concedida por la Bula *Quoniam in exercitibus* de Clemente XIII. Como ya dije en otro «Boletín de Derecho Canónico» *(Ilustración del Clero*, 1929, p. 109), el P. Ferreres combate esa opinión *(Compendium Theologiae Moralis*, II, 1928, n. 655, nota 3); pero no lo hace directamente, fundándose en argumentos que destruyan los que aduce el Dr. Zaydín; llama poderosamente la atención que en la renovación última de la Bula de la Cruzada se han excluído expresamente los *especialísimamente* reservados a la Santa Sede, a pesar de que no era tan amplia y absoluta la facultad de que se gozaba por la Bula, y, en cambio, tanto en la renovación de la jurisdicción castrense en 1.º de mayo de 1918 como en la última de 1.º de abril de 1926, se dice absolutamente: *Facultates omnes iuxta tenorem et formam Apostolicarum Litterarum Clementis XIII* (1); en ésta se lee: «*Conceditur ut possint eligere confessorem..... et ab eo quorumcumque peccatorum et censurarum (etiam Sedi Apostolicae reservatorum) plenariam Indulgentiam, absolutionem et remissionem..... obtinere*» (2).

Como queremos complacer al canonista de dicha benemérita Revista, procuraremos contestar directamente a los argumentos que se aducen en favor de dicha aserción.

Los argumentos que se alegan en el lugar citado del *Boletín* de 13 de junio de 1927, p. 15, son:

«2.ª El canon 2253, n. 3, autoriza para absolver de las censuras por el derecho a los que hayan recibido de la Sede Apostólica facultad general, especial o especialísima, según que se trate de censuras reservadas *simpliciter*, o *speciali modo*, o *specialissimo modo*.

»3.ª El autor de la pregunta no se ha fijado en que los Breves otorgan a nuestra jurisdicción las tres facultades antedichas: «Absolvendi..... a quibusvis excesibus et delictis (facultad general)..... etiam in casibus Nobis et eidem Sedi Apostolicae *specialiter* reservatis (facultad especial) *ac etiam contentis in litteris die Coenae Domini quotannis legi solitis*.» Que esta última facultad es especialísima lo demuestran las mis-

---

(1) La Cruzada, en sus dos últimas prórrogas, ha arreglado su texto a la vigente disciplina y por esto en la última *indica* que sus facultades *no comprenden* los reservados *specialissimo modo* (no los ha *excluído*, sino que *nunca estuvieron incluídos)*, y no lo dijo en la penúltima por ser anterior al Código, que es el que ha introducido *oficialmente* la nomenclatura y clasificación de los reservados *specialissimo modo;* pero ya antes expresamente excluía el único caso que los *autores* llamaban *specialissime* reservado. Las prórrogas castrenses no han acomodado su texto a la disciplina vigente y sólo remiten a textos de más de un siglo de existencia.

(2) No sabemos de dónde esté tomada esta fórmula, que no se halla en ninguno de los Breves de Clemente XIII, al que remite la última prórroga de 1.º de abril de 1926, todos los cuales tenemos a la vista. La verdadera fórmula es la que da el doctor Zaydín. Tal vez el P. Ramos remite a la antigua fórmula de la Cruzada.

mas palabras, la historia de la Bula de la Cena y el hecho de que ni siquiera a los señores Obispos les era lícito absolver en tales casos en virtud del capítulo *Liceat*, VI, ses. XXIV del Concilio Tridentino (1).

»Además, cuando se publicó la Constitución *Apostolicae Sedis*, donde, como es sabido, figura como único reservado *specialissimo modo* (2) el delito sancionado con igual censura en el canon 2367, § 1, se consultó el caso por el Excmo. Sr. Cardenal Benavides, entonces Vicario general castrense, y Su Santidad el Papa Pío IX, de santa memoria, declaró *oretenus* que la Constitución *Apostolicae Sedis* no había derogado los privilegios castrenses. Por eso tienen en la actualidad los títulos de facultades igual forma que durante el siglo XVIII.

»4.ª Los cánones 3 y 4 declaran que el Código no ha derogado las leyes concordatorias ni los privilegios.

»5.ª El Breve de nuestro Santo Padre Pío XI, expedido el 1.º de abril del pasado año, confirma las letras de Su Santidad Clemente XIII en todo lo que en el expresado Breve vigente no aparece inmutado.»

Lo que se afirma en la 2.ª está bien; pero lo que se dice en la 3.ª, de que la última facultad sea *specialissima*, no puede sostenerse en el sentido de que en virtud de ella pueda absolverse de los reservados *specialissimo modo*.

Para saber lo que significan esas palabras, que no eran peculiares de la jurisdicción castrense, sino comunes a muchas de las fórmulas de concesión de facultades, entonces vigentes, hemos de acudir a la explicación auténtica dada por la Santa Sede.

Esa facultad sólo comprende los reservados *speciali modo* y no los reservados *specialissimo modo*, como lo ha declarado auténticamente el Santo Oficio en el siguiente decreto:

Decreto del Santo Oficio de 4 de abril de 1871:

«Se dopo la pubblicazione della Costituzione *Apostolicae Sedis moderationi* le parole *ab omnibus casibus etiam in Bulla Coenae reservatis* contenute in una delle Formole delle facoltà a stampa della S. C. di Propaganda, comprendano ancora i casi *speciali modo* riservati alla S. Sede.

»R. Attento quod censurae speciali modo reservatae Romano Pontifici, eaedem

---

(1) Pero en virtud de esa facultad *perpetua*, tal como la expone la Constitución *Apostolicae Sedis*, podían absolver de *simpliciter* reservados papales, y por otras *temporales*, también de los reservados *speciali modo*. Los Capellanes Castrenses sólo podían y pueden absolver en virtud de facultades *temporales*, no por ninguna *perpetua*, de modo que esta parte del argumento carece de fuerza.

(2) Nótese que la Constitución *Apostolicae Sedis* no llama reservado *specialissimo modo* a ningún caso. Esa denominación se la dieron los autores en vista de los decretos del Santo Oficio, que aquí citamos, y después la adoptó el Código canónico.

sint quae continebantur in Bulla Coenae, Affirmative. Et formula facultatis ita reformetur: *Absolvendi ab omnibus censuris, etiam speciali modo in Bulla* Apostolicae Sedis moderationi *die 12 octobris 1869 Romano Pontifici reservatis, excepta absolutione complicis in peccato turpi*» (Collect. S. C. de P. Fide, v. 2, n. 1368, p. 47, Roma, 1907).

Donde, como se ve, en dicha fórmula el caso *absolventis complicem* queda excluído según la declaración del Santo Oficio, y se faculta sólo para absolver de los reservados *speciali modo* contenidos en la Constitución *Apostolicae Sedis*, y se declara que éstos son los mismos que contenía la *Bulla Coenae*. Por consiguiente, la facultad de absolver de los casos *in Bulla Coenae*, no es *especialisima*, sino *especial*.

Esta misma excepción o exclusión del caso *absolventis complicem* se ve en otro decreto del mismo Santo Oficio, de fecha anterior.

Decreto del Santo Oficio de 27 de junio de 1866:

«SSmus. D. N. Pius Papa IX, in solita audientia R. P. D. Adsessori S. O. impertita, auditis suffragiis Emorum PP. Cardinalium Inquisitorum generalium, attentis rerum et temporum circumstantiis, decrevit, in facultatibus quibus Episcopi aliique locorum Ordinarii ex concessione Apostolica pollent absolvendi ab omnibus casibus Sanctae Sedi reservatis, excipiendos semper in posterum, et exceptos habendos esse casus reservatos in Bulla Bened. XIV quae incipit *Sacramentum Poenitentiae*. Et Sacrae congregationi de Propaganda Fide iniunctum voluit, ut in expediendis facultatibus formularum, post verba *absolvendi ab omnibus casibus Apostolicae Sedi reservatis etiam in bulla Coenae*, addatur *exceptis casibus reservatis in Bulla Bened. XIV quae* incipit «Sacramentum Poenitentiae» (Collect. S. C. de P. Fide, v. 1, n. 1294, p. 729, Roma, 1907).

Tampoco pudo Clemente XIII tener intención de conceder facultad para absolver de los reservados *specialissimo modo*, porque esta división entre reservados *speciali* y *specialissimo modo* ha sido introducida por el Código canónico, y, según él, para absolver de éstos no basta cualquier concesión, sino que se requiere facultad *especialísima* en que claramente se designe que vale para los reservados *specialissimo modo*.

El único caso que antes del Código y después del decreto del Santo Oficio de 23 de junio de 1866 llaman los autores reservado *specialissimo modo*, quedó exceptuado de las facultades concedidas para absolver, aunque estén concedidas en esta fórmula: «Etiam in casibus Nobis et eidem Sedi Apostolicae specialiter reservatis ac etiam contentis in litteris die Coenae Domini quotannis legi solitis.»

Luego, como antes hemos dicho, esta fórmula no es ni era *especialísima*, sino sólo *especial*, que sólo contiene (y no todos) los que en la Constitución *Apostolicae Sedis* se designan como reservados *speciali modo*.

Y si sobre esto pudiera suponerse alguna duda más o menos *infundada* (para nosotros es cierto que no les compete tal facultal), es evidente que no la tienen para los otros tres reservados *specialissimo modo*, pues no existiendo antes del Código, nadie les ha dado después de él facultad implícita ni explícita para absolver de éstos.

En cuanto a lo que se dice del *vivae vocis oraculo*, no ofrece dificultad especial, porque por las derogaciones que hace la Constitución *Apostolicae Sedis*, §§ «A quibus omnibus» (al fin de la primera serie), y «Ceterum decernimus», quedaron abolidas todas las facultades *perpetuas* para absolver de los reservados *speciali modo*.

Pero como las facultades de los Capellanes Castrenses no son *perpetuas*, sino *temporales*, que se renuevan cada *siete* años, es evidente que la derogación no les alcanza. Pero les alcanzan las declaraciones auténticas que se den sobre el sentido de dichas fórmulas; declaraciones que puede y debe darlas la Iglesia, siempre que así lo pida el bien de las almas.

Por consiguiente, puede el Papa introducir las modificaciones que juzgue oportunas para el bien de las almas, sin que haya ley alguna concordada que diga que a los castrenses les corresponde taxativamente tales y tales privilegios, sin que el Papa pueda modificarlos.

Y aunque el Breve vigente confirme todo lo que concedió Clemente XIII, como éste nada concedió para los reservados *specialissimo modo*, tampoco la confirmación lo concede, la cual facultad debía hallarse expresada claramente, como prescribe el Código, y no lo está ni pudo estarlo. Añádase lo que dijimos en el Compendio y hemos copiado al principio de este escrito.

JUAN B. FERRERES

BIBLIOGRAFÍA

SEGARRA FRANCISCUS, S. J., in Collegio Sancti Ignatii (Sarria) Professor. *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis.* (XII-280-8.º-1929). Editorial «Razón y Fe», Plaza de Santo Domingo, 14, Madrid.

Como advierte el prólogo, el autor empezó a escribir sobre esta materia en 1922, en esta misma Revista de ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS. En dicho año el P. Muncunill († 1928), *Tractatus de Deo Creatore et de Novissimis*, n. 1022, nota 15, emitía el siguiente juicio: *P. Segarra (F.) in primis numeris libelli periodici Estudios Eclesiásticos de hac quaestione valde erudite et egregie disceptavit. Ibi demonstrat omnes PP. stare pro identitate materiae corporis resurrecti cum materia, quam anima ante mortem informavit, et ita quidem ut eadem materia, quae erat in corpore mortuo resumatur.*

El presente libro, conteniendo la óptima doctrina y erudición del escrito de EST. ECLES., difiere de él notablemente, entre otras razones, por estar, no en castellano, sino en latín, y según advertencia del prólogo, en latín, en cuanto cabe, ciceroniano *(Latina lingua usi sumus, quantum potuimus, Tulliana*, p. VI).

El interés singular de la obra, que creemos sentirá al leerla todo amante de la Teología, depende de que se discute en ella una tesis de no escasa importancia y singular hermosura para un alma creyente; y prácticamente en tan selecto ejemplo se ostenta el amplio método de la Teología Escolástica en nuestros días, en la cual viene a concluir toda la erudición eclesiástica y filosófica, y aun la científica, cuando el caso lo requiere, como el presente. En especial la Patrología y la historia de la Teología vienen ahí como exhibidas *cum amore* en una de sus naturales aplicaciones; y en todas las páginas del escrito se percibe el gusto exquisito de la investigación teológica, realizada en una atmósfera de serena luz, junto a las fuentes de la verdadera tradición católica.

Para un informe acerca de la bondad de la obra nada será mejor que precisar su punto de vista, y el del adversario, que el autor con gran mesura y dignidad combate. Las sentencias encontradas de la discusión se pueden comprender en esta pregunta: ¿Para la verdad de la Resurrección de la carne, tal como la enseña la revelación, basta que el alma de nuevo informe un cuerpo humano, sea cual fuere la materia que lo constituya, o es menester que vuelva a informar la misma materia que había informado un día?

Durando y algunos Teólogos modernos, entre los cuales descuella el Rdo. P. Billot, han afirmado lo primero; el presente libro ampliamente demuestra que la tradición católica enseña lo segundo.

Lo que más acaso aquilata el libro, por la fuerza lógica que le comunica, es la constancia con que el P. Segarra, desde el principio al fin, distingue para excluirla o eliminarla siempre la cuestión filosófica de la posibilidad de una resurrección de la carne en que se hiciese caso omiso de la identidad de la materia, de la cuestión de he-

cho que interesa al teólogo, que versa sobre lo que dicen las fuentes de la revelación acerca de la propiedad con que afirmamos que los propios cuerpos resucitarán. Así que magistralmente empieza su argumentación (p. 5) escribiendo: *Aggrediamur ad causam, illud breviter aperteque affirmantes convenire inter omnes Sanctos Patres scriptoresque veteres, quos ecclesiasticos vocant, de identitate huiusmodi qua, ut modo dicebamus, eadem materia animo rursus animetur.*

He aquí ahora el punto de vista contrario o posición contra la cual va dirigido el argumento: *At nunc* (v. *Quaestiones de Novissimis auctore Ludovico Billot, S. J., quaest.* VII. *De Resurrectione Mortuorum*, § 2) *de scientifica huius dogmatis expositione inquiritur, et iam nihil invenitur determinatum in regulis fidei, sed opinionibus datur locus, quae et multiplices in hac parte prodierunt, sicut videre est apud S. Thomam in Suppl. q.* 80, *a.* 4.

La oposición de entrambos procedimientos es manifiesta aun en el método de estudiar la cuestión. Según el primero se va a realizar una investigación teológica con probabilidades de éxito excelente; con el segundo se cierra la puerta a semejante investigación, dándose por demostrado que la tradición no puede decirnos nada más sobre el particular, que aquello que está prescrito creer por la evidencia de las fórmulas de la fe. Supuesto en sí mismo desastroso, que aplicado en grande escala imposibilitaría la investigación propiamente teológica.

Además, en este segundo procedimiento la autoridad aducida del Angélico no hace al caso. Porque ni concede el S. D. ninguna probabilidad a las teorías que negasen la propia resurrección del hombre con la misma sustancia material del cuerpo que antes tenía, ni las teorías que menciona tratan de negar la propiedad de la resurrección en idéntica materia, sino que se refieren a la propiedad con que una parte de la materia viene unida sustancialmente al alma, que es cosa muy diferente. Siendo, por tanto, evidente que el artículo no trata de la cuestión modernamente agitada, como ya lo dice bien alto su título: *Utrum totum quod fuit in corpore de veritate humanae naturae, resurget in ipso.* Para tratar de eso el título debiera ser: Utrum *aliquid* quod fuit in corpore de veritate humanae naturae, resurget in ipso. Cuenta que en la teoría del Reverendo P. Billot no cabe la pregunta de Santo Tomás, y menos la respuesta del Santo, que dice: «Quidquid fuit de veritate humanae naturae, fuit perfectum anima rationali. Sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad resurrectionem, quia fuit anima rationali perfectum: ergo quidquid fuit de veritate humanae naturae, resurget in unoquoque.» Por lo que estas palabras suenan y por el giro de la discusión en el artículo, sería absurdo decir que todo esto queda en salvo por sola la identidad del alma en la resurrección.

Así que no parece natural entrar con este preámbulo en la inquisición *de scientifica huius dogmatis expositione*, para hacer caso omiso de lo que nos diga la tradición en esto y dejar preterida la sentencia de Santo Tomás.

En cambio, el libro, *De Identitate Corporis Mortalis et Corporis Resurgentis*, por seguir en todo contrario procedimiento, arroja mucha luz sobre la cuestión que resuelve. Siendo de notar que en él la vivacidad de la discusión jamás reviste un carácter apasionado. Sólo brilla en todas sus páginas un sincerísimo amor por la verdad, manifestado aun en los mismos juicios, de no escaso valor, acerca de lo que representan en el campo teológico muchos de los escritores que se mencionan.

Holgará el lector de ver una prueba de esto en la síntesis que el mismo autor hace de los juicios que ha formulado contra algunos escritores. Dice así: «Inciderant isti omnes in aetatem minime omnium aptam ad hoc ut sana theologia imbuerentur, eoque proinde scripserunt tempore, circiter medium saeculum XIX, quod, si generatim loquimur, tempus erat abiectae adhuc theologiae altius erigendae atque renovandae; tempus tentandi atque experiendi; ideoque tempus immaturum in quo multorum animi aestu febrique apologiae praecipue iactati sunt, sed apologiae, ut ita dicamus, «ad hominem» quae in adversarium crebrius et attentius quam in ipsam rem veritatemque intuetur; quae persuadere mavult et ad concordiam adducere quam sententias omnes ad theologiae fideique normas diligentissime dirigere; cuius tandem regula princeps ea videtur esse veritates catholicas quam maxime mitigare et ad animos ac desideria legentium totas paene fingere et accommodare» (p. 195).

Con esta justa libertad de emitir juicios sobre cosas y opiniones se armoniza muy bien lo reposado y sensato del modo con que en conclusión se juzga contra la sentencia que se ha combatido. Nótese el siguiente período que contiene la proposición principal del epílogo y de todo el libro: *His omnibus nos moti, quum nostrum iudicium proferre iam de tota causa debeamus, non possumus quin affirmare perseveremus recentiorum explicationem, si theologice loqui volumus, nostro iudicio, sincero quidem quamvis tenui, dicendam esse temerariam; qua inurenda censoria nota nihil facimus nisi sequimur illustria exempla.*

Quedamos plenamente convencidos de que la inmensa mayoría de los muchos lectores que merece tener esta obra asentirá por completo a esta conclusión.

Y dimos con esto alguna idea del contenido y gran valor teológico del libro; mas por lo que dice su prólogo acerca de cultivar el latín ciceroniano, es menester añadir algo sobre su forma literaria. Porque, en realidad, el autor ha tenido muy en cuenta esta forma, hasta el punto de confesar (p. VI) que esta atención le ha ocasionado un trabajo muy arduo. No nos cabe duda que ha logrado como imprimir en todas las páginas del libro el sello de la clásica latinidad ciceroniana. Pero se nos permitirá alguna benévola observación.

El estilo, a fuerza de propender a la continua a la imitación de Cicerón, resulta más retórico que didáctico. Parece reconocer el mismo escritor este inconveniente, cuando al final del óptimo justificativo que da de su intento de latinista, dice casi en son de excusa: *atque eo magis quod hic non est ad scholam adhibendus libellus* (p. VI). Tan perseverante intento de latinidad ciceroniana sería imposible en el uso escolástico. La razón es clara. Semejante estilo importa el empleo de muchísimas palabras principalmente o tan sólo para el ornato, las cuales causarían una grandísima confusión a cualquier estudioso que quisiese perfectamente distinguir el alcance de cada una de ellas.

Pero estas observaciones ante el lector prendado de la obra, como lo está el mismo que las hace, no aparecerán sino como escrupulillos de crítico meticuloso, que se ve forzado a notar algo por parecer imparcial y competente juez.

En todo caso, el hecho es que el P. Segarra merece todos los plácemes por tan depurada labor, tan bien empleada en su comprensiva investigación teológica: *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis.*

LUIS TEIXIDOR

FUEYO, AMADOR DEL, Agustino. *Sermones de San Agustín.* Tomo V. Sermones de Tempore, traducción y notas. (324)-4.°-1928. Precio, 7 pesetas. Administración del «Archivo Agustiniano», Goya, 87, Madrid.

La dificultad, en nuestros Seminaristas y Sacerdotes, de haber a las manos la parte predicable de San Agustín, va a remediarse con la primera traducción general de sus sermones a nuestra lengua. A los cuatro volúmenes anteriores, ahora sigue este nuevo, debido a distinto traductor, Fray Amador del Fueyo. Como dice la censura eclesiástica, entra con bríos juveniles, y lo que vale más, con gran conocimiento de lo que traduce y de la lengua a que traduce. El mismo, en una presentación nada indecisa y tímida, nos da la idea de lo que para él debe ser un traductor. «Hemos luchado por dar a la traducción garbo y soltura, amén de casticismo. Por temperamento nos estomagan las traducciones que huelen a latín..... Esa esclavitud es inaceptable e innecesaria, porque tiene la lengua castellana cauce sobrado ancho para el pensamiento latino, y un léxico y una sintaxis generosos, que deben preferirse a la servidumbre ilógica y enfadosa, aunque la canonicen aparentes razones de un mayor respeto a la letra de los textos originales. Nos atenemos a Fray Luis de León, maestro en esto, como en todo, especialmente en sus versiones libres.»

En quien con esta idea y con tanta capacidad pone manos a la obra, se puede prever que, como por una gravitación constante, tenderá a darla lo sumo del movimiento, rapidez, agrado y aun modernidad posibles, dentro del respeto al original: el escollo aquí es pasar el punto y alterar un poco el carácter interno y más la fisonomía de su autor. También tenderá a la mayor riqueza posible en los giros, a un corte más airoso de la frase, y, cuanto le sea permitido, a la predilección por palabras escogidas, si es que no *selectas*.....; el escollo aquí es darnos un San Agustín español más nítido y exquisito que el africano.

¿Cómo ha salido de una empresa tan sembrada de escollos? Desde luego, dejados perfiles que se pueden discutir, airosamente. San Agustín predica en castellano neto, en castellano que trasparenta su pensamiento con una viveza, frescura y brío — iba a decir mayor que en el original —, con una riqueza de giros y palabras nada comunes, y en que si de algo se peca, es de no haber logrado celarse lo bastante.

Ahora, si se me preguntara: «¿Ha sabido evitar siempre los dos escollos arriba apuntados?», no sabría decir abiertamente sí, no; y aunque, si lo principal está felizmente hecho, los perfiles no importan mucho, con todo por si en lo que resta puede influir para bien, propondré, como lo tengo en el alma — con una interrogación — mi sentir. Y vaya también aquí su poco de teoría por delante.

Traducir es pasar un autor de una lengua a otra: un autor, es decir, no su pensamiento, sino el autor *todo*, el autor, *como es* ni *más* ni *menos*..... ¡Empresa imposible! Un traspaso total y sin alteración. Por aquí se ve que, propiamente hablando, no hay traducciones *serviles*, *literales* y *libres*; sólo hay traducciones malas, buenas y mejores sin fin; la que, en otra lengua y sin romper sus moldes, logra darnos más de un autor, y sin alterarle, ésa es más traducción; las llamadas *literales* o *serviles* no son traducciones, ni quien tal pensó, pues dejan el autor a medio camino entre dos lenguas, ni latín ni castellano, que la misma traducción hay que traducirla. Las traducciones que llaman *libres* suelen ser *interpretaciones* del pensamiento del autor, no traducciones o traspasos de todo el autor.

Esto dicho así en general; si desmenuzamos y bajamos al pormenor tenemos: Primero, traducir un autor es dar *todo su pensamiento*, con sus *matices* — que dependen del modo de darle luz —, con su *marcha* o enlaces — que son los que caracterizan un discurso —. Y de lo que he comprobado, el nuevo traductor de San Agustín — habrá sus excepciones, ¿dónde no? — se ha acercado notablemente al genuino concepto del original y le ha trasladado fiel y vigorosamente. Pero el ansia de comunicarle andadura y corte castizo, ¿no habrá alguna vez alterado el matiz y cambiado la marcha característica del discurso agustiniano? Sospecho vehemente que algo sí; pero el estudio rebasaría los límites de una nota.

En segundo lugar: traducir es dar la *intensidad* del pensamiento, o, mejor, el alma del pensamiento y su repercusión en la voluntad y parte sensitiva, *sin alterar* su expresión, *sin reforzarla*, *ni bajarla*, *ni subirla de tono*, y, en fin, *sin trasportarla a otro plano*. Cierto, algo más intensidad que en el original tiene a veces el traductor, que gusta de expresiones resueltas y de empuje; pero no es cosa. Más notable es lo que yo llamo trasportar o mudar de plano al traducir. Los dicterios y maldiciones de un Demóstenes contra Filipo o Esquines, se los puede traducir a veces por dos términos de igual fuerza aparente: uno plebeyo y brutal — de carretero diríamos —, otro ático, en que para lanzarle no se altera el rostro, ni descomponen los pliegues de la toga: ambos traducirían el pensamiento y la intensidad de Demóstenes, pero uno sólo nos daría al verdadero Demóstenes, en su plano; el otro nos le rebajaría al del demagogo de taberna y de barricada. Si algo pasa aquí, es lo contrario. Se le ha subido a un plano de mayor pulidez y refinamiento en giros y frases, demasiado señoriles para el autor de *De Doctrina Christiana*, como éstos: «Desfachatez sería que un labriego buscara cosecha en el terreno que dejó baldío; pero no le va en zaga.....» (p. 20). «Demos, por ende, a fin de recibir..... No embargante su menguado valor por esa minucia.....» (p. 21). «Limosna, palabra de alcurnia griega.....» (p. 22). Y más que en las frases se ve este empeño de elevación en el uso de palabras y modos de decir exquisitos, cultos, con vocablos latinizantes a veces y levemente picados de modernismo: «clangor de trompa guerrera» (p. 25); «desgracia pretérita» (p. 240); «habla, visita, labora» (p. 241); «parangonar lo dado y lo recibido»; «no pondré óbice» (p. 241), y para citar de aquel maravilloso sermón 261, — por lo demás, tan bien traducido como el resto —: «Dices — como si te oyera — que tienes lo que arramblaste.....» (p. 249). «Has rellenado tus arcas, y destrizaste tu conciencia» (p. 249); «¿dónde guardabas estas gemas de alabanza?» (p. 250). Si dijere que esas y otras frases y palabras no están bien, me pudiera equivocar; aunque cada día me retraigo más del lenguaje culto y erudito, aun del legítimo; pero lo que no parece tener duda es que no es ése, del todo, el plano de San Agustín en su predicación popular, inerudita y casi bárbara, como él se complace en llamarla.

Por último, traducir un autor es darle — cuanto la lengua lo permite y no más — el *aire de la época* en que vivió el autor, no el traductor; el *aire de la región* del autor, no del traductor, y, finalmente, el *aire personal* del autor y no el del traductor. Es esto lo sumo del arte, lo verdaderamente difícil; pero también lo que da sabor a las traducciones. Para lo cual, dos cosas sobre todo se necesitan: conocimiento íntimo de ambas lenguas y de sus secretos, y una virtud de acomodarse tal, que, como en la fundición por troquel, se vaya el traductor amoldando a todas las sinuosidades y pliegues de

aquél a quien traduce. Ese aire de la época — algo bárbara —, y de la región — Africa a fines del siglo IV —, y de Agustín —, orador, filósofo y teólogo en un punto —, echo un poco de menos. El concepto llevado por antítesis sutiles, el paralelismo en las frases, la terminación por cadencias semejantes y rimadas, nada de esto se percibe en la traducción. Y no nace esto de dificultad mayor en el autor, sino de excesivo miedo a aquella «esclavitud inaceptable e innecesaria y a una servidumbre ilógica y enfadosa», de que habló al principio. Pero podría ahuyentar esos recelos con sus mismas palabras: «Que tiene la lengua castellana cauce sobrado ancho para el pensamiento latino», entrevisto sobre todo a través del «latín vulgar», que no es sino el embrión de nuestra propia lengua; y debería asimismo animarse con el ejemplo del mismo Fray Luis de León, por cuyas traducciones traspiran su aroma los granados del huerto de la esposa y se escucha el poético paralelismo de los Salmos y las imprecaciones verdaderamente orientales de Job y sus amigos..... Y todo ello cupo en el molde castellano que él tan hondamente conoció, como le conoce también Fray Amador del Fueyo, sólo necesita un poco más de confianza en sí y menos miedo a las formas rudas del modelo, y, en fin, ver si no caerá tal vez el verdadero camino para acertar, entre el seguido por él y el de aquellas traducciones cuyo servilismo tanto le estomaga..... Pero de cualquier modo su traducción vale por muchos libros originales: que si se han apuntado esas pequeñeces, más que nada ha sido por gusto de especular sobre un autor favorito.

Q. Pérez

Baeumker, Clemens. *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters.* (VI-284)-4.°-1928. M. 12,75. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung. Münster i. W.

El ilustre historiador de la filosofía, Dr. M. Grabmann, ha sucedido en la dirección de «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mä.» [Mittelalters] al que fué su fundador y director, Dr. Clemente Baeumker. De los nueve trabajos que integran este tomo, siete se refieren a estudios medievales y uno a la historia de la filosofía antigua, esto es, al sofista Polyxeno y a su famoso argumento del «tercer hombre» — τρίτος ἄνθρωπος»: los ocho son de Cl. Baeumker, pero revisados y retocados por su íntimo amigo y colaborador el Dr. Grabmann, quien antepone a todos ellos una introducción, y, a guisa de prólogo o de orientación, un trabajo propio (1-39), una como biografía literaria de aquél en relación con las búsquedas de científica investigación medieval.

El primer trabajo de Baeumker, «Der Sophist Polyxenos und sein Argument vom τρίτυς ἄνθρωπος» (39-57), ya apareció en 1879 en el «Rheinisches Müseum für Philologie». En él, después de averiguar lo que se puede saber de la vida y tendencias filosóficas de Polyxeno, se examina el valor del argumento que este filósofo, de la escuela sofista, objetaba contra la teoría platónica de las ideas. Lo raro aquí, a nuestro modo de ver, no es que dicho sofista haya puesto tal objeción; lo raro es que algunos filósofos contemporáneos de cierta celebridad, no hayan sabido resolverla. (Véase nuestra «*Anepifanía* del Platonismo», 1929, p. 252)

Sigue el estudio «Geist und Form der mitteralterlichen Philosophie» (58-100). La

Edad Media, dice B., es el tiempo de la juventud del pueblo romanogermánico, especialmente al principio, y presenta el carácter de receptividad (59). Así es; pero se sobrentiende que el pueblo romano se extiende también a los francos, *quorum gesta* fueron sobresalientes, incluso en la historia de la filosofía. Asimismo, uno de los caracteres de aquel pueblo fué la receptividad; pero se equivocaría — erraret et vehementer erraret — quien tradujera aquella receptividad por mera pasividad o inercia, pues entonces, ya desde un principio, se fué desplegando mucho movimiento, aunque no de originalidad y de novedad, sí de aceptación, de asimilación y de síntesis doctrinales. El carácter de aquella filosofía, que a continuación señala B., fué el gran valor dado al argumento de autoridad y sus relaciones con la teología; éste sí que fué, sin género de duda, el aspecto principalísimo, capaz de caracterizar, por sí solo, el ambiente de la filosofía medieval.

El tercer trabajo: «Aus Jahresberichten über die Abendländische Philosopie im Mittelalter» (101-139), presenta algunos estudios dados ya a luz desde 1890 a 1899, relativos a los escolásticos D. Gundisalvo, J. de Rupella, Alb. Magno, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Eckart y Nicolás de Utricur. A propósito del Doctor Angélico, examina los volúmenes I-XI de la edición leonina y la obra de Frohschammer: «Die Philosophie des Thomas von Aquino kritisch gewürdigt», Leipzig, Brockaus, 1889, XX, y 537 p.

Sigue el cuarto, la reconstrucción o recomposición de un estudio sobre «Der Platonismus im Mittelalter» (139-179), presentado a la Academia de Ciencias de Baviera en la sesión de 18 de marzo de 1916, y otro trabajo (el quinto) sobre el Platonismo en la Edad Media y en el Renacimiento: «Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus» (180-193). La lectura de estos dos trabajos nos parece muy conveniente para conocer las vicisitudes y ondulaciones de la doctrina platónica.

Pasemos al sexto: «Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter» (194-214). Hacia el fin de 1913 era conocida la publicación de B. sobre el «Liber XXIV philosophorum» intercalado en el volumen ofrecido al Barón Jorge de Herling en su 70º aniversario; ahora aparece con una revisión depurada. Este es el célebre libro «De propositionibus sive de regulis theologiae qui dicitur Termegisti Philosophi»; es el libro de las 24 definiciones de Dios, dadas, según reza el título, por otros tantos maestros y recogidas por el célebre filósofo. De todas ellas, fuera de la 5.ª, 10.ª y 19.ª, que son, respectivamente, «Deus est quo nihil melius excogitari potest», «Deus est cuius posse non numeratur, cuius esse non clauditur, cuius bonitas non terminatur», «Deus est semper movens immobilis», las demás, aunque las hay curiosas e ingeniosas, dejan algo que desear en la precisión. Van seguidas de sendos comentarios que, generalmente, se atribuyen a Calcidio, célebre filósofo neoplatónico del siglo IV, conocido con el sobrenombre de *vir clarissimus*. B. publica por entero este interesante libro, al que, no sin razón, llama «ein Kompendiöse Manuel des christianisierten Neuplatonismus».

Viene en séptimo lugar la publicación de un discurso tenido por B. en la Universidad de Estrasburgo el 27 de enero de 1912, con ocasión del cumpleaños del Emperador Guillermo, y en el cual se trata de la parte que tomó Alsacia en el movimiento espiritual de la Edad Media: «Der Anteil des Elsass an den geistigen Bewegungen des

Mittelalters» (215-255). B. describe a grandes rasgos a los principales pensadores alsacianos, v. gr., el poeta Ermoldo Niguellus, Manegoldo de Lautenbach, recio filósofo polemista en tiempos de las luchas por las investiduras y de las cruzadas, el dominico Ulrico de Estrasburgo y un grupo de místicos, cuya figura preeminente es Taulero, el de los «hondos».

El volumen se cierra con el escrito «Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller» (255-275), en el que nos ofrece las obras (originales o traducciones) compuestas por el celebrado Arcediano de Segovia. Esta breve reseña de los trabajos contenidos en el tomo bastará, sin duda, para demostrar su utilidad, especialmente a los que se dedican a la historia de la filosofía medieval y del platonismo.

E. Ugarte de Ercilla

Keppler, Dr. Paul W. von, Obispo que fué de Rottenburgo. *Sermones de la Pasión.* Traducidos por el R. P. Manuel Carceller, S. J., precedidos de un prólogo del Ilmo. y Rmo. Sr. Obispo de Salamanca. (xx-230)-8.º-1929. Pesetas 5 en rústica y 7 en tela. Librería Herder, Balmes, 22, Barcelona.

Los misterios de la Cruz y las Siete Palabras del Señor en ella son la materia de este libro, no inútil a los predicadores que necesitan de alas ajenas y provechoso a todos en lectura espiritual; porque, como acertadamente se nota en el prólogo, tienen mucho de meditación esos sermones, que podrían pasar por «aplicaciones de sentidos» conforme a los Ejercicios de San Ignacio. La materia ni es mucha ni muy hondamente tratada, aunque sea lo bastante para sostener un discurso con su aplicación. La principal fuente es la Escritura, que parece familiar al autor. Su elocuencia viril como su figura, es elocuencia muy hecha, que desprecia los adornos prestados o profanos, contenta con la magnificencia de una imaginación vigorosa y con el fuego de una voluntad enérgica, que sabe poner la mano sabia y fuertemente. Raras veces deja de bajar a la práctica y no por alarde oratorio de fustigar, sino por sincero celo de las almas.

Introduce al orador otro orador, Obispo como él, y como él celoso.

Q. Pérez

Elola, José de (Coronel Ignotus). *El Credo y La Razón.* Tercera edición muy aumentada. (372)-8.º-1928. Precio: 6 pesetas. Editorial Voluntad, Gaztambide, 3, Madrid.

Es la exposición y razonamiento que de su fe hace un hombre de veras intelectual, aunque no es precisamente eclesiástico; y en eso está la gracia, o, mejor dicho, la eficacia de este libro, porque, como bien decía Pereda en carta al autor, «el libro de usted, firmado por un teólogo, no tendría el aliciente y la autoridad que le presta el ser obra de un militar». Especialmente las dificultades, que se mueven a propósito de las ciencias, tienen aquí una solución indirecta muchas veces, pero felicísima, con que el autor, más que medianamente versado en los adelantos modernos, las va graciosamente desvaneciendo; léase el primer artículo sobre la Creación y las páginas sobre

la Eucaristía. Es una manera muy del gusto actual y, por lo mismo, de resultado. Otras dos propiedades ayudan a lo mismo: la magnificencia del período y la abundancia, a veces un poco deslumbradora, de luz, junto con una convicción y como hervoroso entusiasmo, que indica la viveza de fe y la honda persuasión, que de ella ha adquirido, en una vida intelectual, nada cerrada de horizontes, el «Julio Verne» español, como se ha llamado al *Coronel Ignotus*.

Q. Pérez

Pierini, Ilmo. Sr. Dr. Fray Francisco, Arzobispo de la Plata. *Obras pastorales y oratorias*. Tomo VIII de las obras oratorias. (VI-312)-8.°-1929. Precio: pesetas 11,50 en rústica. Imprenta de Herder & Cia. Friburgo de Brisgovia (Alemania).

Pastorales alocuciones y discursos..... los títulos dicen claro el contenido y la forma; porque lo distintivo de la elocuencia del Ilmo. Sr. Pierini es ser una obra realmente vivida. Es la suya por el fin y por la sustancia elocuencia plenamente pastoral, de instrucción, de aplicación a la vida. Sea sobre el alcohol, sobre la educación de la mujer moderna, sobre la caridad, siempre el dato es concreto y la acomodación particular. En cuanto a la forma, su elocuencia es plenamente romana, de ancho pliegue, con su poco de imaginación descriptiva propia de los trópicos, de emoción sincera sumamente espontánea y moderna, como lo muestra su discurso acerca de la Pasión. La presentación del libro y la impresión, digna de la materia y digna de la casa Herder.

Q. Pérez

Nebreda, Eulogius, C. M. F. Philosophiae Theologiae Iuris Canonici Doctor. *Bibliographia Augustiniana*. Seu Operum collectio, quae divi Augustini vitam et doctrinam quadantenus exponunt. (XII-272)-4.°-1928. Bibliotheca «Commentarii pro Religiosis», sectio Bibliographica. Vol. I. Tipografia Poliglota «Cuore di Maria». Via Banchi Vecchi, 13, Roma.

Preciosa guía para todo el que quiera hacerse bien cargo del movimiento literario sobre San Agustín, y más en el próximo Centenario. Aquí se dan clasificadas en varios capítulos y divididas en artículos las obras del Santo y las principales que sobre él se han escrito. Libro sin pretensiones, aunque pudiera tenerlas, su autor no se contenta con trascribir el título de los diferentes trabajos y el autor o sitio donde se los juzga, sino que en los más importantes ofrece el juicio propio y esquemas o análisis muy detallados hechos fiel y acertadamente. ¿Que habrá omisiones? ¡Cómo no, tratándose de un autor como San Agustín! Por ejemplo, entre las traducciones españolas se omite la de las *Confesiones*, por el clásico P. Ribadeneira, y la de algunos sermones incluídos en el *Homiliario* de Alcuíno (traducción del Bachiller Juan García de Molina, impresa en Valencia 1552, reimpresa el 1795) y en *Los Santos Padres*, colección escogida de sus Homilías y sermones de Caminero. Tampoco se citan — quizá se adelantaría la impresión — los cuatro primeros volúmenes de los *Sermones de San Agustín*. Pero esto poco disminuye el mérito y utilidad del libro.

Q. Pérez

LARDONE, DOTT. GIOVANNI, Can. della Congregazione dei Preti Teologi del Corpus Domini di Torino. *Fra gli Astri della santità Cattolica.* Panegirici e discorsi (516)-8.º-1928. Precio, L. 15. Società Editrice Internazionale. Corso Regina Margherita, 174, Torino.

Es un tomito elegante con cincuenta panegíricos breves y muy acomodados a nuestro tiempo. La materia, por lo común, tomada en buenas vidas, aunque sin ahondar las cuestiones críticas; quizá alguna que otra vez baje a excesivos pormenores de acontecimientos y fechas históricas más de lo que pide el púlpito. El corte de panegírico es a la italiana, principalmente narrativo, aunque toma del francés la división en tres puntos o aspectos, de ordinario espontánea y felizmente nacidos del asunto. El estilo fácil y armonioso, de mucho gusto siempre, participa de panegírico y de discurso escrito: nada en él de falso movimiento oratorio; es una exposición animada y natural. Por lo mismo, este libro puede ser de agradable y provechosa lectura y de auxiliar a aquéllos que, según la feliz expresión de Fray Diego Murillo, predican *ex opere operato*.....

Q. PÉREZ

HERNÁNDEZ, A., C. M. F. *Hacia la Eternidad.* Sermones morales de Misión (430)-8.º-1928. Pesetas: 6 en rústica y 8 en tela. Luis Gili, Editor. Córcega, 415, Barcelona.

Son sermones de Misión, o, más bien, son una Misión viva y real, dada a la imprenta, al parecer sin retoques ni atenuaciones, pues aun las protestaciones de «Sí, Padre», «No, Padre», vienen fielmente trascritas. Esto dice la naturaleza de la obra: No es un arsenal de materiales predicables: hay solamente lo que para un sermón se necesita; ni es un trabajo profundo, aunque no falta la suficiente solidez. La forma es de batalla y conquista, que a veces desdice un poco en libro; el estilo, corriente y medido, para auditorios ordinarios, a quienes se procura remover rápidamente para una verdadera confesión. Puede servir de guía provechoso para casos semejantes.

Q. PÉREZ

SAINT GRÉGOIRE LE GRAND. *Le Pastoral.* Traduction nouvelle par l'abbé JOSEPH BOUTET, oblat bénédictin. Collection «Pax». Vol. XXIX (xxiv-312)-8.º-1928. Precio: 15 fr. Desclée De Brouwer & Cie. Bruges (Belgique).

En este libro, como lo indica el lema de la colección «Pax», la materia, tan bien ordenada, el papel tan nítido, la impresión tan esmerada, dejan en quien lo contempla una sensación de contentamiento y paz que se aumenta con la lectura. Preside una introducción sobre la época y figura de San Gregorio; todo tan ceñida y exactamente dicho y tan condensado, que cree uno tener en pocas páginas el jugo del último precioso libro de Batiffol en la colección «Los Santos». Viene en seguida el *Pastoral*, que por sí mismo se alaba; obra utilísima para todo el que tenga cargo de gobierno eclesiástico o dirección espiritual del clero, y, singularmente, en su tercera parte — más de

la mitad del volumen — llena de enseñanzas para los predicadores, a quienes detenidamente manifiesta, por medio de felices análisis, el diverso temperamento y pasiones de los oyentes y el modo con que se les ha de predicar.

Q. Pérez

Prümmer, D., O. P., Professor in Universitate Friburgi Helvetiorum. *Manuale Iuris Canonici*. Ed. 4.ª et 5.ª (xlvi-743)-4.º-1927. Precio: M. 12,50 en rústica, 14,20 encuadernado. Herder & Cº. Typographi Editores Pontificii. Friburgi Brisgoviae.

Después de una breve introducción, en la que pone, con un breve catálogo de autores, las nociones generales previas, trata en el libro primero de las fuentes y normas generales del Derecho, y en los otros cuatro sigue fielmente el orden del Código.

A los encomios tributados a la tercera edición nada tenemos que añadir, sino reconocer su justicia con toda sinceridad.

En él brillan las dotes propias de un Manual: la claridad, la precisión y el orden. Si su extensión parece demasiada para un texto destinado a dar una idea exacta, pero a la vez fácilmente asimilable, defecto es éste común a otros escritores de instituciones que se creen en la obligación de no dejar atrás ningún canon del Código, cuestión al fin de procedimiento, en lo que, como dice el autor, *tot sunt sententiae quod sunt capita*. Dentro de este método detallista, creemos que el P. Prümmer ha logrado conseguir cuanto se puede desear.

Es muy laudable que en la lista de autores añada alguna nota crítica e indique el lugar de las ediciones de sus obras; asimismo son valiosas las introducciones que pone al frente de algunos tratados.

Uno de los buenos servicios que estos manuales pueden prestar es, precisamente, el servir de guía a los que quieran ampliar sus conocimientos, para lo cual es preciosa la ayuda de una bibliografía segura, variada y concienzuda. Y en esto aún podría el P. Prümmer haber servido mejor a sus lectores con la indicación más completa, en cada tratado, de autores que en libros y revistas han trazado estimables monografías.

Ulpiano López

Prümmer, D., O. P., Professor in Universitate Friburgi Helvetiorum. *Manuale Theologiae Moralis*. Ed. 4.ª et 5.ª Tomo I (xxxviii-462)-4.º-1928. Precio: M. 10 en rústica, 11,60 en tela. Herder & Co. Typographi Editores Pontificii. Friburgi Brisgoviae.

Agotada en breve espacio de tiempo la primera edición, sale a luz la segunda, *aumentada* pero no *corregida*, como suele ponerse en semejantes casos, por no ser en éste necesaria la corrección. Y en verdad que el éxito ha demostrado bien que los largos años de trabajo empleados en la confección de su Manual han sido debidamente apreciados por el público que, desde luego, ha colocado al R. P. Prümmer entre los modernos tratadistas de Moral, cuya opinión es necesario tener presente.

Muchas buenas cualidades hacen sumamente recomendable esta obra: su claridad, su orden lógico, su precisión en los conceptos, la ecuanimidad y serenidad de espíri-

tu con que aprecia y pondera todas las opiniones; pero a nuestro modo de ver, la que más le enaltece es el método científico adoptado. Aunque tal vez exagere algo en su crítica del método casuístico, es evidente que para la formación del criterio moral, lo conducente es, ante todo, fijar bien los principios fundamentales, bien entendidos los cuales «resulta fácil y segura su aplicación a los casos particulares».

Como, por lo demás, en lo sustancial, esta edición no discrepa de la anterior, nada tenemos que añadir, si no es advertir la falta de una demostración sólida y científica, especialmente de la cuarta razón alegada contra el *Probabilismo*, que conduce al laxismo. La conclusión del P. Noldin que cita el autor, sacada del texto, tal vez pueda dar pie a la consecuencia que de ella quiere deducir el autor; pero mirada en el contexto, de ningún modo. Dice el P. Noldin que el que se propusiere, en el servicio de Dios, no hacer otra cosa que lo que según los principios del Probabilismo le exige la ley, *profecto vitam ageret parum homine christiano dignam*. Qué entienda el P. Noldin por vida «*parum homine christiano dignam*», lo dice él mismo poco antes: «Ceterum in hac re duo distingui debent, scilicet quid faciendum sit ad strictam legem implendam, et quid faciendum sit ad *christianam perfectionem adipiscendam*»; y un poco después dice que la práctica de los probabilistas es «ubi agitur de obligatione imponenda et de peccatis diiudicandis benigni sunt ad evitanda pericula formaliter pecandi, ubi autem de *consequenda perfectione* ad summa nituntur, servitium Deo debitum *non ex obligatione legis, sed ex amore et gratitudine erga divinam maiestatem dimetientes*». Concluir de aquí: «*Porro systema quod fatente ipso patrono ducit* (quamvis paulatim) ad vitam parum homini christiano dignam, iam iudicatum est», nos parece demasiado; tanto más cuanto que esto mismo es lo que el R. P. Prümmer viene a proponer al establecer su «*systema prudentiae christianae*».

Ulpiano López

INDICE DEL TOMO VIII

Páginas.

ARTICULOS

Fray Luis de León y Francisco de Ribera..... Diego, S..... 5
Una cuestión lexicográfica..... Teixidor, L..... 23
¿No cabe fe divina en ningún virtual inclusivo antes de su explicación infalible dada por la Iglesia?..... Elorriaga, A. M., 42 y 487
Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI..... Emmo. Sr. Cardenal Francisco Ehrle, 145, 279 y 433
El problema sinóptico..... Murillo, L..... 173
Alrededor de los orígenes del atricionismo..... Quera, M..... 193
Del concurso inmediato de Dios en todas las acciones y efectos de sus criaturas..... Teixidor, L..... 332
El Consulado de los Géminos y el año de la Pasión..... Bover, J. M..... 456
¿Es censurable el eclecticismo filosófico suareziano?..... Domínguez, D..... 471

BOLETINES

Boletín de Historia eclesiástica..... García Villada, Z.... 61
Boletín de Cosmología Biológica..... Ibero, J. M..... 211 y 515
Boletín de Teología especulativa: La esencia del sacrificio de la misa..... Puig de la Bellacasa, J..... 363
Boletín canónico: Exposición y discusión de los principales puntos de Derecho canónico tratados en la Prensa técnica..... Fuster, F..... 531

Págs.

NOTAS Y TEXTOS

Nueva documentación inédita de San Francisco de Borja..... MARCH, J. M.ª..... 82
Al reanudarse la versión de la Historia de los Papas del Dr. Pastor..... LETURIA, P..... 97
Necrología del P. Juan Muncunill, S. J.. VILAR, J..... 115
Notas sobre el Jubileo y la Bula de la Santa Cruzada Española..... FERRERES, J. B..... 229
Notas y discusiones: La inmaterialidad, ¿es raíz del conocer?..... HELLÍN, J. M..... 241
Cuestión Romana. — Acuerdos estipulados entre la Santa Sede e Italia: Texto del Tratado de Letrán y Convención financiera; Concordato entre la Santa Sede e Italia..... REDACCIÓN..... 256 y 393
«Quod nascetur (ex te) sanctum vocabitur Filius Dei» (Lc., 1, 35)..... BOVER, J. M..... 381
Sobre la facultad de absolver de los reservados *specialissimo modo* al Romano Pontífice..... FERRERES, J. B..... 556

BIBLIOGRAFIAS

Alès, A. d', S. J. — Providence et Libre Arbitre.. HELLÍN, J. M..... 126
Allgeir, A. — Die altlateinischen Psalterien..... ARCONADA, R..... 420
Arcaya, A. de. — Unas observaciones al Dr. Lafora acerca de su estudio «Milagros curativos, laicos y religiosos»..... ALONSO BÁRCENA, F 428
Baeumker, C. — Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittellalters..... UGARTE DE ERCILLA, E..... 566
Beltrán de Heredia, V. — Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O. P..... GARCÍA VILLADA, Z..... 78
Beraza, B., S. I. — Tractatus de virtutibus infusis..... PÉREZ GOYENA, A..... 267
Beyerle, C. — Die Kultur der Abtei Reichenau.. GARCÍA VILLADA, Z..... 68
Bittremieux, J. — Doctrina Mariana Leonis XIII. BOVER, J. M..... 419
Bittremieux, J. — Le Sentiment de Saint Bonaventure sur l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge Marie..... BOVER, J. M..... 429
Bordeaux, H. — Jerusalén..... FUSTER, F..... 430
Bruyne, E. de. — S. Thomas d'Aquin..... HELLÍN, J. M..... 431
Collin, H. — Manuel de Philosophie Thomiste.. HELLÍN, J. M..... 285
Credt, J. — (V. Dyroff.)
Denzinger, H. et Bannwart, C., S. J. — Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum..... MONREAL, P..... 122

		Págs.
Dola, A. — Getilgte Paulus und Psalmentexte unter Getilgten Ambrosianischen Liturgiestücken aus Cod. Sangall, 908	Arconada, R.	423
Dold, A. — Lateinische Fragmente der Sapientialbücher	Arconada, R.	423
Dorsch, Æ., S. J. — Institutiones Theologiae fundamentalis. Vol. II. De Ecclesia Christi	Segarra, F.	416
Dorsch, Æ., S. I. — Institutiones Theologiae fundamentalis. Vol. III. De inspiratione S. Scripturae	Bover, J. M.	138
Duhr, B., S. J — Geschichte der Jesuiten in den Laendern deutscher Zunge	Leturia, P.	280
Dyroff, A.; Elfes, A.; Feckes, K.; Credt, J.; Schneider, A.; Söhngen, G. — Probleme der Gotteserkenntnis	Teixidor, L.	269
Egger, F. — Enchiridion Theologiae Dogmaticae specialis	Monreal, P.	284
Elfes, A. — (V. Dyroff).		
Elola, J. de. — El Credo y la Razón	Pérez, Q.	568
Erdmann, K. — Papsturkunden in Portugal	García Villada, Z.	77
Feckes, K. — (V. Dyroff).		
Ferreres, J. B., S. J. — Historia del Misal Romano	Fuster, F.	407
Fillión, L. CL. — Vida de N. Señor Jesucristo	Galdos, R.	410
Finke, H. — Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. — Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens	García Villada, Z.	69
Fueyo, A. del, O. S. A. — Sermones de San Agustín	Pérez, Q.	564
Galindo, P. — (V. Rassow.)		
Glaue, P — Zur Geschichte der Taufe in Spanien. II. Nachrichten über die Taufsitten bis 711: Konzilienbestimmungen und Schriftstellerzeugnisse	García Villada, Z.	63
Gomá, I. — La Biblia y la Predicación	Bayle, C.	428
Grabmann, M. — Einführung in die Summa Theologiae des heiligen Thomas von Aquin	Teixidor, L.	415
Grabmann, M. — Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken	García Villada, Z.	70
Grandmaison, L. de, S. J. — Jésus Christ: sa personne, son message, ses preuves	Bover, J. M.	276
Grégoire (Saint) le Grand. — Le Pastoral	Pérez, Q.	570
Hentrich, W., S. J. — Gregor von Valencia und der Molinismus	Teixidor, L.	418
Hernández, A. — Hacia la Eternidad	Pérez, Q.	570
Hippolyte de Rome. — Philosophumena	Pérez Goyena, A.	425
Houtin, A. — Mon expérience. II. Ma vie laique 1912-1926	Hernández, E.	430
Jünemann, G. — Historia y Antología de la Literatura Española	G. Olmedo, F.	143
Kehr, P. — (V. Rassow.)		
Keppler, P. W. — Sermones de la Pasión	Pérez, Q.	568
Knecht, F. J. — Comentario práctico de Historia Sagrada	Arconada, R.	143

		Págs.
Lardone, G. — Fra gli Astri della santità Cattolica	Pérez, Q.	570
Llaneza, M. — Bibliografía del V. P. M. Fray Luis de Granada, O. P. Tomos I, II, III y IV.	Pérez Goyena, A.	287
Malherbe, G. — Homilías evangélicas de los domingos y principales festividades del año	Pérez, Q.	427
Nebreda, E., C. M. F. — Bibliographia Augustiniana	Pérez, Q.	569
Pastor, L. — Historia de los Papas desde fines de la Edad Media. Vols. XV y XVI. (V. p. 97.)	García Villada, Z.	417
Peters, N. — Das buch Job	Diego, S.	413
Phol, W. — De vera Religione quaestiones selectae	Segarra, F.	139
Pierini, F. — Obras pastorales y oratorias.	Pérez, Q.	569
Prado, G. del. — Textos inéditos de la liturgia mozárabe	García Villada, Z.	66
Prümmer, D., O. P. — Manuale Iuris Canonici.	López, U.	571
Prümmer, D., O. P. — Manuale Theologiae Moralis	López, U.	571
Rassow, P.; Rius, J.; Galindo, P.; Kehr, P. — Papsturkunden in Spanien. Vorarbeiten zur Hispania Pontificia. – II. Navarra und Aragón: I. Archivberichte. – II. Urkunden und Regesten	García Villada, Z.	77
Romero Otazo, F. — El Penitencial Silense	García Villada, Z.	67
Rius, J. — (V. Rassow.)		
Saint-Thomas, J. de. — Introduction à la Théologie de Saint-Thomas	Teixidor, L.	141
Schneider, A. — (V. Dyroff.)		
Segarra, F., S. J. — De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis	Teixidor, L.	561
Sepieter, G. — La doctrine catholique tirée des Œuvres de Bossuet	Pérez, Q.	426
Serra Vilaró, J. — Excavaciones en la Necrópolis Romano-Cristiana de Tarragona	García Villada, Z.	80
Simón, H., C. SS. R. — Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Novum Testamentum. Vol. I.	Bover, J. M.	134
Söhngen, G. — (V. Dyroff.)		
Spácil, Th., S. J. — Doctrina Theologiae Orientis Separati de SS. Eucharistia	Pérez Goyena, A.	283
Stohr, A. — Die Trinitätslehre Ulrichs von Strassburg, mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Grossen und Thomas von Aquin	Teixidor, L.	140
Tusquets, J. — El Teosofismo	Domínguez, D.	144

Imprenta de ESTANISLAO MAESTRE, Pozas, 12. Teléfono 13713. — MADRID